DIE NEUESTEN ERÖRTERUNGEN ÜBER DIE ABENDMAHLSFRAGE

VON

DR. PHIL. BURKARD FRISCHKOPF

INAUGURAL-DISSERTATION

DER HOCHW. THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER K. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN
EINGEREICHT IM MÄRZ 1915

MÜNSTER i. WESTF. 1920
DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI

Die vollständige Arbeit erscheint im VIII. Band Heft 1—2 der Neutestamentlichen Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Inhaltsangabe.

Literaturverzeichnis . . . . . V—VIII
Einleitung . . . . . 1—11
§ 1. Ausgangspunkt der neueren Abendmahlsforschung. Würdigung der einzelnen Berichte im allgemeinen . . . . . 12—27
Allgemeine Stellungnahme zu den Quellen (12—14). Der Paulusbericht (14—22). Die Markus-Matthäus- und Lukasrezension (23—24). Das Johannesevangelium (24). Der Justinische Bericht (24—25). Eine breitere Grundlage für die Abendmahlsforschung (25—26). Quelle aller Berichte (27).
§ 2. Textkritisches.
A) Lk 22, 19b. 20 . . . . . 27—33
Streichung der lukanischen Kelchworte durch Westcott-Hort, Wendt, Schürer usw. (27). Die Anschauung Haupts (27—29). Die Lösung Schultzens (29—32). Echtheit der Stelle (32—33).
B) Die Konjekturalkritik und die Opferaussagen in den Einsetzungsworten . . . . . 33—52
Jesu eigene Hinweise auf seinen Tod (33—36). Sühnopfercharakter desselben (36—37). Die „paulinische" Theologie (37—39). Der Sühnetod nach Mk 10, 45 (*λύτρον*) (39—43). Der Sühnegedanke in den Einsetzungsworten (44—47). Teilweise Rückkehr zum Opfergedanken (47—50). *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* (50—52).

Die vollständige Ausgabe wird noch folgende Teile umfassen:

§ 3. Eucharistie und Passahmahl.
§ 4. Eucharistie und Agape.
§ 5. Sinn und Bedeutung der Abendmahlshandlung Jesu.
§ 6. Die Leugnung einer Stiftung des Abendmahles.

Literaturverzeichnis.

Andersen, A., Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten nach Christus, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1902, 115 ff. 206 ff. Separat erschienen, Gießen 1904 [1]).

— Mt 26, 26 ff. und Parallelen im Lichte der Abendmahlslehre Justins, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1906, 172 ff.

— Zu Mt 26, 17 ff. und Lk 22, 15 ff., in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1906, 87 ff.

Baldensperger, W., Das Selbstbewußtsein Jesu[2], Straßburg 1902.

Barbier, H., Essai historique sur la signification de la sainte Cène, Neuchâtel 1911.

Barth, F., Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Gütersloh 1899.

Batiffol, P., Nouvelles études documentaires sur la sainte Eucharistie, Revue du Clergé français LV (1908) 513 ff., LX (1909).

— L'Eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation, Paris 1905.

Baumgarten, O., Die Abendmahlsnot, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher von F. M. Schiele IV.

Baumgartner, E., Eucharistie und Agape im Urchristentum, Solothurn 1909.

Berning, W., Die Einsetzung der hl. Eucharistie, Münster 1901.

Brandt, W., Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, Leipzig 1893.

Bratke, Vom hl. Abendmahl, Theologisches Literaturblatt 1896, Nr. 24–25.

Bruce, D., L'institution et le sens primitif de la Cène, Paris 1896.

Calamius, Der rechte Sinn der Abendmahlsworte, in: Reform. Kirchenzeitung 1891, Nr. 26—27.

Chwolsen, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes, in: Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St. Petersbourg 1892, LI.

Clemen, C., Der Ursprung des hl. Abendmahles, in: Hefte zur christl. Welt 1898, Nr. 37.

Cremer, in: Herzogs RE[3] 1896 Art. Abendmahl.

Dibelius, F., Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion, Leipzig 1911.

Drews, in: Herzogs RE[3] 1896 Art. Eucharistie.

Durand, L., Das Problem der Eucharistie, Berlin 1898.

Eichhorn, A., Das Abendmahl im Neuen Testament, in: Hefte zur christl. Welt 1898, Nr. 36.

[1]) Zuerst erschienen unter dem Titel: Nadveren i de Par förste Aarhimdreder efter Chr. 1898 in Christiana.

Frankland, W. B., The early Eucharist, London 1902.
Gardner, P., The Origin of the Lord's Supper, London 1893.
Goetz, K. G., Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1906.
— Die doppelte Auffassung vom Abendmahl, in: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1898, 1. Heft.
Goguel, M., L'Eucharistie des Origines à Justin Martyr, Paris 1910.
Gore, Ch., The body of Christ, London 1901.
Grafe, E., Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 101 ff.
Harnack, A., Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, in: Texte und Untersuchungen VII (Leipzig 1891) 115—144.
— in: Theologische Literaturzeitung Suppl. (1892) 376 ff.
Haupt, E., Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, Halle 1894.
Hehn, J., Die Einsetzung des hl. Abendmahles, Würzburg 1900. Vgl. hierzu Theologische Literaturzeitung 1900, 418 ff.; Akademische Monatsblätter XII (1900) 413; Wissenschaftliche Beilage zur „Germania" 1900 Nr. 15 (Dörholt); Stimmen aus Maria-Laach II (1900) 103.
Heitmüller, W., Taufe und Abendmahl im Urchristentum, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher von M. F. Schiele, Tübingen 1911. Vgl. Handwörterbuch von M. F. Schiele: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909.
Hilgenfeld, A., in: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXXVI (1893) 2. Heft.
Hiller, G., Die lutherische Abendmahlslehre und ihre modernen Gegner, in: Pastoralblätter 1900, 66 ff.
Hoffmann, J., Das Abendmahl im Urchristentum, Berlin 1903.
Hoffmann, R. A., Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, Königsberg 1896. Vgl. Theologisches Literaturblatt 1896 (Bachmann).
Hollmann, G., Die Bedeutung des Todes Jesu, Tübingen 1901, 133—158, Abschnitt: Das Abendmahl.
Holtzheuer, Das Abendmahl und die neuere Kritik, Berlin 1896.
Holtzmann, H., Neutestamentliche Theologie I (Freiburg 1897) 285 ff.
Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum, in: Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft 1904, 89—120.
Joachim, Die Überlieferungen über Jesu letztes Mahl, in: Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie 1895, 39 ff.
Josephson, Das hl. Abendmahl und das Neue Testament, Gütersloh 1895.
Jülicher, A., Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in: Theologische Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892.
Kähler, M., Zur Lehre von der Erlösung, in: Dogmatische Zeitfragen II (Leipzig 1898).
Kattenbusch, Das hl. Abendmahl, in: Christliche Welt 1895, Nr. 13—15.
Keating, J. F., The Agape and the Eucharist in the early Church, London 1901.
Kirchenzeitung, Allgemeine, Evangelisch-Lutherische, Die urchristliche Abendmahlsfeier 1895, Nr. 36—41.
Koch, W., Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung, in: Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1905, 230—257.

Lichtenstein, A., Des Apostel Paulus Überlieferung von der Einsetzung des hl. Abendmahles, Berlin 1899.

Lilley, The Lord's Supper, Edingburgh 1891.

Lobstein, P., La doctrine de la sainte Cène, Lausanne 1889.

Mensinga, J., Zur Geschichte des Abendmahles, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie II (1893) 267 ff.

Michaud, E., Etudes Eucharistiques, in: Internationale theologische Zeitschrift, Berlin 1895, 751 ff.

Millard, J., Das Abendmahl des Herrn, Bonn 1892.

Müller, L., Abendmahl und Bibelkritik, Duisburg 1895.

Monod, L., Étude Evangélique, Revue chrétienne, Paris 1893, 258 ff.

Patry, P., Le caractère religieux de la sainte Cène, Revue chrétienne I (1909) 518 ff. 622 ff. 711 ff.

Rauschen, G., Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche, Freiburg 1908.

Reischle, M., Zur Geschichte der Abendmahlsfeier, in: Christliche Welt VII (1893) 194 ff.

Réville, J., Les Origines de l'Eucharistie, in: Revue de l'histoire des Religions LVI. LVII (1907). Separat erschienen, Paris 1908.

Ridley, N., A brief declaration of the Lord's Supper, London 1895.

Schäfer, R., Das Herrenmahl nach Ursprung u. Bedeutung, Gütersloh 1897. Vgl. hierzu: Theologisches Literaturblatt 1897, Nr. 32; Theologische Literaturzeitung 1898, 291 ff.; Theologische Rundschau II (1899) 63 ff. (Baldensperger).

Schmiedel, P. W., Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles, in: Protestantische Monatshefte von Websky III (1899) 125 ff.

Schmidt, N., The Charakter of Christ's last Meal, in: Journal of the society of bible literature XI, Boston 1892.

Schmitz, O., Die Opferanschauungen des spätern Judentums und die Opferaussagen im Neuen Testament, Tübingen 1910.

Schwartzkopf, P., Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung usw., Göttingen 1895.

Schultzen, F., Das Abendmahl im Neuen Testament, Göttingen 1895.

Schweitzer, A., Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu, Tübingen 1901, 1. u. 2. Heft.

Seeberg, R., Das Abendmahl im Neuen Testament, Groß-Lichterfelde 1907. (Zuerst erschienen in: Biblische Zeit- und Streitfragen 1905, 2. Heft.)

Seyerlein, R., Das Abendmahl im Sinne des Stifters, in: Zeitschrift für praktische Theologie 1889, 131—168.

Sperl, G., Was empfingen beim Abendmahl die Jünger als donum coeleste? in: Neue Kirchliche Zeitschrift 1891, 903 ff.

Spitta, F., Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles, in: Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums, Göttingen 1893.

Stage, C., Die neuern Forschungen über das Abendmahl, Gütersloh 1897. Vgl. Protest. Monatshefte, Neue Folge der protest. Kirchenzeitung 1897, 265 ff.

v. Strauß-Torney, Taufe und Abendmahl im Johannesevangelium, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1892, 459 ff.

Weizsäcker, C., Das apostolische Zeitalter[2] (Freiburg 1892).

Wellhausen, J., *Ἄρτον ἔκλασεν*, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft V (1906) 182.

Wohlenberg, G., Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1906, 181 ff. 247 ff.

Wrede, W., *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1900, 69 ff.

v. Zittwitz, Das christliche Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte, Brieg 1892.

Zöckler, Moderne Abendmahlskontroversen, in: Evangelische Kirchenzeitung von Holtzheuer 1895, Nr. 7. 9[1]).

[1]) Weitere Literaturangaben finden sich in der Abhandlung selber. Vgl. u. a. W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie, 15 ff.

„Wir Jüngern werden, wills Gott, es noch erleben, daß eine Theologie, die das Aufbauen schlecht, aber das Niederreißen meisterlich versteht, an ihren eigenen Torheiten zugrunde gehen wird." Josephson, Das hl. Abendmahl 6.

Einleitung.

Das Abendmahlsproblem, das von jeher zu den entscheidenden Grundfragen des Christentums gehörte, ist mit dem Erstehen der historisch-kritischen Forschung in eine neue Beleuchtung gerückt worden und hat seither, wenn auch mit wechselnder Intensität, stetsfort die Geister beschäftigt, nicht bloß seiner theoretischen, sondern ebensosehr seiner eminent praktischen Bedeutung wegen. Der hochbedeutsame Kampf schien gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts allmählich etwas zur Ruhe zu kommen, und Hermann Schultz benutzte diesen geistigen Waffenstillstand zu einem eingehenden, geschichtlich-kritischen Rückblick auf die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, welche das neunzehnte Jahrhundert hinsichtlich dieses Problems zu verzeichnen hat. „Zweifellos hat sich", so schreibt er[1]), „auf diesem Gebiete des Streites der Eifer abgekühlt und die Gegensätze schwächen sich ab. Auch hat die Entwicklung in gewissem Sinne ihren Lauf durchmessen." Allein die Ruhe war nur eine vorübergehende. Es war „die Stille, möchte man fast sagen, vor dem Sturm"[2]). Naturgemäß konnte ein Problem von so ungeheurer Tragweite, das zudem eine so verschiedenartige Lösung gefunden hatte, nicht dauernd aus der Diskussion theologischer Fragen ausgeschaltet bleiben. Um so machtvoller brach daher das Interesse für die Abendmahlsfrage wieder hervor, als Harnack durch seine Aufsehen erregenden Untersuchungen über die eucharistischen Elemente bei Justin[3]) ganz ungewohnte Perspektiven für die Behandlung unseres Problems

---

[1]) Hermann Schultz, Zur Lehre vom Abendmahl 1.

[2]) R. Schäfer, Das Herrenmahl 1.

[3]) A. Harnack, Brot u. Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin. Neutest. Abhandl. IX, 3—4. Frischkopf, Abendmahlsfrage. 1

eröffnete. Der genannte Gelehrte hat die Revision der bisherigen Ergebnisse auf dem Gebiete der Abendmahlsforschung, wie sie in der Folge von Jülicher[1]), Spitta[2]) u. a. protestantischerseits unternommen wurde, veranlaßt. Von der Behauptung ausgehend, in der altchristlichen Zeit sei beim Abendmahl an Stelle des Weines sehr oft Wasser verwendet worden, gelangte er zu der frappanten Aufstellung, bei der Stiftung des Herrn sei ihr Segen nicht an bestimmte Elemente gebunden, sondern die Hauptsache sei das eine Mahlzeit bzw. eine Handlung konstituierende Essen und Trinken. Damit schien er einen neuen Standpunkt zur Beurteilung des vorliegenden Problems gewonnen zu haben. In Wirklichkeit aber hat er bloß eine Auffassung sich zu eigen gemacht, welche speziell im 19. Jahrhundert in den theologischen Untersuchungen über die Abendmahlsfrage zutage getreten war. A. Schweitzer hat (mit welchem Rechte werden wir später sehen) die wissenschaftlichen Erörterungen über dieses Problem während des vergangenen Säkulums in zwei Hauptkategorien geschieden, von denen die eine das Darstellungsmoment, die andere das Genußmoment zugrunde legt[3]). Letztere Anschauung hat ihre Wurzeln in der kalvinischen Abendmahlslehre von der dynamischen Gegenwart Jesu beim Genuß der Elemente, und ist in neuerer Zeit, allerdings noch nicht in so ausgeprägter Weise, wie bei einzelnen Kritikern der letzten zwei Dezennien, von Fr. Strauß, Br. Bauer und E. Renan vertreten worden. Harnack nun hat sie als erster unter den neuesten protestantischen Theologen wieder aufgenommen und weiter ausgebildet. Viel einseitiger aber als er haben Fr. Spitta, W. Brandt, J. Hoffmann, Eichhorn u. a. das Genußmoment betont. Nach Spitta, dessen Ideen einen sehr großen Einfluß auf die neueste Abendmahlsforschung ausgeübt haben, ist die Grundvorstellung bei der ganzen Handlung die eines Mahles, welch letzterem er eine ausschließlich eschatologische Deutung gibt. Jesu Worte vom Bunde beziehen sich nach ihm nicht auf den mosaischen, sondern auf den davidisch-messianischen Bund der Endzeit, und diese Anschauung begründet er zunächst mit dem Hinweis, daß in der Schilderung von der Realisierung dieses Bundes Essen und

---

[1]) A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche.

[2]) Fr. Spitta, Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles.

[3]) Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu.

Trinken, das Bild eines Mahles und das reicher Üppigkeit in den Gaben der Natur eine große Rolle spiele. Spitta beruft sich auf eine große Anzahl Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, aus dem Talmud, aus der apokryphen und Chokmaliteratur: Ez 34; Ps 23; Is 54, 10; Ps 89, 4; 29, 35. 40; 132, 11; Ez 24, 3; Is 25, 6—8: Die Vorstellung von dem herrlichen Gottesmahl, die sich auch in den Reden Jesu findet: Mt 15, 6; 25, 1 ff.; 22, 2 ff; Lk 14, 16 ff. Unter den mannigfachen Genüssen, welche dieses Mahl bietet, ragen immer Brot und Wein hervor: Lk 14, 15[1]); Mk 14, 25[2]); Parallelen hierzu sind die Vorstellungen von den wunderbaren Weinstöcken (Apoc. Baruch 29, 5) und dem Mannawunder (Apoc. Baruch 29, 8). Der leibliche Genuß erscheint in der messianischen Zeit als Bild für die Segnungen geistiger Art: Is 55, 1; Jer 31, 31 ff.; Ez 36, 25 ff.; Spr 9; Sir 24, 17—21; Weish 16, 20. Das Essen und Trinken der Weisheit ist vermutlich zu einem Essen und Trinken des Messias geworden. Nach Philo bezeichnet das Manna sehr oft den Logos (Ed. Mangey I 120. 214. 484). Ein Anklang hieran ist auch 1 Kor 10, 3. — Jo 6, 48—50 ist somit nur populär-jüdischen Vorstellungen entsprungen; ebenso Jo 15, 1: *Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.* Brot und Wein und Wasser, und was man sonst noch genießt in der davidisch-messianischen Endzeit, sind also nach Spitta der Messias selber, der die Güter seines Heiles den Frommen spendet. So kann man geradezu sagen: den „Messias essen", und dementsprechend: „Ihn in seinem Blut, dem Saft der Trauben trinken"[3]). Dieses Messiasblut kann geradezu als sein Bundesblut bezeichnet werden, während die Speise das himmlische *σῶμα* des Messias ist, das man genießt, um teil zu haben an den Gütern des ewigen, unsterblichen Lebens[4]). Essen ist nach Spitta natürlich im bildlichen Sinne genommen, als Aneignung der geistigen Güter. Darum ist ihm der Hinweis von Wünsche[5]) willkommen, daß das dem *σῶμα* entsprechende גוף bei den Rabbinen „Wesen" bedeute. Die ältesten neutestamentlichen Urkunden (Mt 26, 29; Mk 14, 25) bezeugen uns, wie Spitta im Anschluß hieran geltend macht, daß Jesus selber bei den Einsetzungsworten auf das messianische Endmahl hingewiesen hat: *Οὐ μὴ πίω κτλ.* Daß dem wirklich so ist, kann für Spitta „keinen

1) *Μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*
2) *Οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου κτλ.*
3) A. a. O. 277. 4) Vgl. ebd.
5) Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, Göttingen 1878, 331.

Augenblick zweifelhaft sein“ [1]). Besonders stützt er sich hierbei auf Lk 22, 29 [2]); in der Didache weist nach ihm „fast jeder Satz hin auf das Gebiet, dem wir das Verständnis für die Einsetzungsworte entnehmen“ (9, 4 u. 10, 5) [3]). Spitta glaubt also dem Abendmahl Jesu einen ausschließlich eschatologischen Sinn geben zu müssen. Auch bei Paulus, 1 Kor 11, 26: *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* klingt, wie er meint, diese eschatologische Stimmung noch vernehmlich nach, ebenso bei Jo 14, 2. So haben auch die Worte *λάβετε — φάγετε — πίετε* nach Spitta ihren Ursprung nicht etwa in einem liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte, sondern sie sind analog den Aufforderungen zum Essen und Trinken beim Messiasmahl an den oben angeführten Stellen (vgl. Is 55, 1). — Noch entschiedener als Spitta betont W. Brandt das Genußmoment in seinem Werke: „Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums“, das in demselben Jahre wie Spittas oben erwähnte Schrift erschienen ist. Ihm zufolge hat Jesus am Vorabend seines Leidens mit seinen Jüngern ein gewöhnliches Nachtmahl gehalten. Die Beziehung auf den Tod Jesu hat daher in dieser Deutung ebensowenig einen Platz wie in derjenigen Spittas. Seiner Auffassung ist auch Eichhorn [4]) und in neuester Zeit Heitmüller [5]) beigetreten, während J. Hoffmann [6]) in Jesu Abendmahl ein einfaches Brudermahl erblickt und nach dem Vorbilde Spittas wieder auf das eschatologische Moment zurückgreift.

Eine so einseitige Deutung konnte selbstverständlich auch die Kritiker nicht dauernd befriedigen. Verschiedene Theologen haben sie daher mit andern Gedanken zu bereichern versucht. Hat schon Harnack in Jesu Handlung eine Heiligung der wichtigsten Funktion des natürlichen Lebens, nämlich des Essens und Trinkens, erblickt und die Feier der Jünger zu einem Gedächtnismahl an den Tod Jesu gestempelt [7]), so charakterisiert E. Haupt [7]) die Abendmahlspeise als eine Analogie der geistigen Nahrung. In ähnlicher Weise hat auch R. A. Hoffmann [8]), der den Abendmahlselementen zwar nur eine repräsentative Bedeutung zuerkennt,

[1]) Vgl. ebd.

[2]) *Κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου.*

[3]) A. a. O. 280. [4]) Das Abendmahl im Neuen Testament.

[5]) Taufe und Abendmahl im Urchristentum.

[6]) Das Abendmahl im Urchristentum.

[7]) Die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte.

[8]) Die Abendmahlsgedanken Jesu.

Jesu letztes Mahl als Stärkung und Trostmahl für die Zeit der den Jüngern bevorstehenden Leiden und Verfolgungen gedeutet. Fr. Schultzen[1]) endlich hält eine Lösung des vorliegenden Problems nur für möglich unter der Annahme eines Opfermahles.

Eine andere Richtung, als deren Hauptvertretung Jülicher[2]) zu bezeichnen ist, betont in ebenso einseitiger Weise den symbolischen Charakter oder, wie Schweitzer sagt, das Darstellungsmoment der Abendmahlshandlung Jesu. Diese Auffassung weist deutlich auf Zwingli zurück, wenn sie auch bei Jülicher noch extremer durchgeführt ist. Auch im vergangenen Jahrhundert ist das Darstellungsmoment in den Vordergrund der Erörterungen über das Abendmahl gerückt worden, so von De Wette, Ebrard, L. J. Rückert, Th. Keim u. a. Jedoch haben auch die genannten Theologen, trotz ihrer vorherrschend symbolischen Deutung, zugleich irgendeine mit der Darreichung der Elemente in Beziehung stehende Vermittlung göttlicher Kraft angenommen. Jülicher aber will in den Abendmahlsworten bloß eine auf den Tod Jesu hinweisende Parabel sehen. Als Jesus den Kelch mit dem roten Mischwein an seinem Tisch kreisen ließ, wollte er damit sagen: So, wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, wird alsbald mein Blut vergossen sein; und als er das Brot brach, verlieh er hierdurch dem Gedanken Ausdruck: Das ist mein Leib, eben diese Behandlung wird alsbald meinem Leib widerfahren.

Die parabolische Deutung haben ebenfalls eine Reihe anderer Forscher vertreten, jedoch wiederum nicht, ohne damit einen weitergehenden Gedanken zu verbinden. So will nach Schmiedel[3]) die Abendmahlsparabel besagen, daß Jesus sich seinem Vater zum Bundesopfer oder — eine andere Möglichkeit —, daß er sich den Machthabern als Verschonungsopfer anbietet, um ihren Zorn von seinen Jüngern abzulenken. Ähnlich möchte auch Clemen[4]) in dem Genuß von Brot und Wein einen parabolischen Hinweis auf die Hingabe des Leibes und Blutes Jesu und die sühnende Kraft des Leidens sehen. C. G. Götz'[5]) Deutung der Abendmahlsworte als „sinnbildliche Vergleichung" geht im Grunde auf die symbolische Auslegung hinaus. Eng verwandte Ideen vertreten auch

---

1) Das Abendmahl im Neuen Testament.
2) Die Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche.
3) Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles.
4) Der Ursprung des hl. Abendmahles.
5) Die Abendmahlsfrage.

N. Schmidt[1]), der in Jesu Worten bloß einen „Wortsymbolismus“ erblickt, und Kattenbusch[2]), nach dessen Auffassung das „bildlich-gleichnisartige Tun Jesu“ auf das Opfer seines Lebens hinwies. Bei Dibelius[3]) sehen wir das Abendmahl sogar zu einer „juristischen Handlung“ umgedeutet. Die Abendmahlsworte sind nach ihm der Ausdruck der letztwilligen Verfügung Jesu, die Jünger zu Nutznießern seines Todes zu machen. Wie Dibelius hält auch Réville[4]) an der symbolischen Deutung fest. An die eschatologische Auffassung Spittas anknüpfend, sieht er in der Eucharistie nur ein materielles Sinnbild der Einheit zwischen Jesus und den Seinen im Hinblick auf das kommende Reich Gottes.

In noch weitergehendem Sinne hat A. Schweitzer[5]) die Eschatologie zur Grundlage seiner Deutung gemacht. Alle bisherigen Lösungsversuche sind nach ihm als gescheitert zu betrachten. Aber auch er trägt nichts Positives zur Lösung bei. Die Abendmahlsgedanken verflüchtigen sich schließlich bei ihm zu einem für die Jünger unverständlichen, eschatologischen „Geheimnisgleichnis“.

Zu diesen auffallenden Resultaten ließ die erwähnten Theologen vorerst ihre allgemein theologische Anschauung, speziell ihre Würdigung der Persönlichkeit Jesu gelangen. Die meisten wissenschaftlichen Untersuchungen über unsern Gegenstand stehen eben im Zeichen der modernen Evangelienkritik. Der theologische Rationalismus Zwinglis hat einen weithin erkennbaren Einfluß ausgeübt, der auch in der Gegenwart immer deutlicher hervortritt. Die Grundlage der modernen theologischen Kritik bildet jedoch das protestantische Prinzip der subjektiven Schriftauslegung, das alle Reformatoren proklamiert haben. Keiner von ihnen kann deshalb von der Verantwortung für diese neuesten theologischen Auffassungen entlastet werden.

Luthers ursprüngliche Abendmahlslehre wurde schon frühzeitig durch diejenige Zwinglis beeinflußt. Ihre Widerstandskraft wurde jedoch noch mehr geschwächt durch die rationalistische Philosophie und den Geist der Aufklärung, die gewaltig an ihren Grundlagen rüttelten. Die sog. historisch-kritische Wissenschaft, welche ihre subjektive Auffassung zum allein gültigen Maßstab allen Geschehens macht, sieht in Jesus nur den Menschen und vermag daher seinen Worten und Handlungen keinen höhern als menschlichen Wert beizumessen.

---

[1]) The Charakter of Christ's last Meal.
[2]) Das hl. Abendmahl. [3]) Das Abendmahl.
[4]) Les Origines de l'Eucharistie. [5]) Das Abendmahl.

Schleiermachers Gefühlstheologie, die alle begriffliche Bestimmtheit auflöst, hat natürlich ebenfalls auf die Abendmahlsauffassung zersetzend eingewirkt.

Im besondern sind die Deutungen der einzelnen Theologen stark beeinflußt von ihrer Beurteilung der „Situation", in der Jesus seine eucharistische Handlung vorgenommen hat. So hat eine Reihe von Gelehrten, wie Spitta, W. Brandt, Chwolsen, Götz u. a. den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu in Abrede gestellt, indem sie entweder als Datum für das Abendmahl den 13. Nisan annehmen und daraus die Unmöglichkeit eines Passahmahles ableiteten, oder die einzelnen Berichte mit sich selbst in Widerspruch zu setzen suchten. Von weittragendster Bedeutung war sodann die Konfundierung der eucharistischen Handlung Jesu mit dem letzten Mahle, das man zuvor des Passahcharakters entkleidet hat. Harnack hat als erster diesen Weg betreten; ihm sind besonders Jülicher, Spitta, W. Brandt und J. Hoffmann gefolgt. Auch die persönliche Stellungnahme zu den einzelnen Abendmahlsberichten hat die verschiedenen Anschauungen mehr oder weniger stark beeinflußt. Nicht die in den schriftlichen Berichten fixierten Tatsachen bilden in der Regel die Grundlage der jeweiligen Deutung, sondern die theologische Auffassung (z. B. von der Entwicklung der urchristlichen Gedanken), welche der jeweilige Kritiker selber mit sich bringt. So möchten einige, wie Spitta, J. Hoffmann, Schweitzer, W. Brandt u. a., um nur auf einen Punkt hinzuweisen, jene Textbestandteile ausschalten, welche den Opfer- und Sühnegedanken zum Ausdruck bringen, weil Jesus angeblich jede Opferauffassung fremd war. So beansprucht die Konjekturalkritik einen weiten Spielraum, während unter den Textvarianten eigentlich nur Lk 22, 19b f. in Frage kommt.

Aus der einseitigen Betonung sowohl des Genuß- als des Darstellungsmomentes ergab sich als natürliche Folgerung die Leugnung einer Stiftung der eucharistischen Feier durch Jesus. In diesem einen Punkte stimmen die Vertreter beider Extreme: Jülicher und Spitta überein. Da aber die tatsächliche Wiederholung des letzten Abendmahles doch gebieterisch eine Erklärung fordert, so nimmt Spitta zu der Annahme einer Übertragung der Passahidee auf die Agape seine Zuflucht, während Jülicher sie aus einem „innern Bedürfnis" zu erklären sucht, und J. Hoffmann, Eichhorn u. a. den Stiftungsgedanken als Entwicklungsprodukt des urchristlichen Gemeindeglaubens fassen.

Die angedeuteten Resultate der modernen Abendmahlskritik haben begreiflicherweise nicht nur, wie R. Schäfer speziell bezüglich der Ergebnisse Jülichers und Spittas euphemistisch sich ausdrückt, „bei vielen einiges Befremden erregt“ [1]), sondern zum Teil sehr energischen Widerspruch hervorgerufen. Nicht geringen Tadel hat Grafe über sich ergehen lassen müssen [2]), als er in seinem Vortrag am Bonner Ferienkurs im Jahre 1894 die ganze Streitfrage vor die Öffentlichkeit brachte, und damit das Zeichen gab zu einer allgemeinen, folgenschweren Auseinandersetzung. Denn in der Tat hatte die Forschung, „über die er damals mit der Wirkung so großen Aufsehens berichtete, bis dahin in dem Schatten gelehrter Sammelwerke ein verhältnismäßig unbeachtetes Dasein geführt. Jetzt aber pochte die Frage vom Abendmahl mit einem Male ungestüm an die Pforten der Kirche“ [3]). Im allgemeinen macht sich in der neuesten Abendmahlsforschung eine starke Tendenz nach links bemerkbar: „Ein Großes ist es vor allem, daß man sich seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts allmählich von der dogmatisch beschränkten Fragestellung gänzlich loszumachen begonnen hat und zu wirklich geschichtlicher Betrachtung gekommen ist“ [4]). Mit diesen Worten hat Goetz, der an der Abendmahlsforschung der letzten Jahrzehnte im allgemeinen viel mehr zu rühmen als zu tadeln weiß, treffend vor allem die zwei letzten Dezennien charakterisiert. Viele Vertreter der modernen Kritik sind zu Ergebnissen gelangt, „die in schneidendem Kontrast zu den bisher für gesichert geltenden Anschauungen, zur bisher vorgetragenen Lehre stehen“ [5]). Daß zur Begründung der neuesten Anschauungen auch andere als wissenschaftliche Argumente herangezogen werden, hat Goetz mit anerkennenswerter Offenheit zugestanden. „Allerdings“, bemerkt er, „wird die Abendmahlsforschung auch heute immer noch durch allerlei Vor-

[1]) R. Schäfer, Das Herrenmahl, Einleitung 1.

[2]) Grafes Resultate „haben das stärkste Bedenken aller Bibel- und Bekenntnisfreunde“ erregt. Vgl. O. Baumgarten, Die Abendmahlsnot 8. Nach Holtzheuer soll Meinholds noch radikalerer Vortrag nicht weniger verschuldet haben. Josephson spricht, ohne diese Schuldfrage näher zu erörtern, von den „beklagenswerten Folgen“ des Bonner Ferienkurses. Vgl. Das hl. Abendmahl und die neuere Kritik 3.

[3]) Die urchristliche Abendmahlsfeier, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 976—977.

[4]) K. G. Goetz, Die Abendmahlsfrage 108.

[5]) Hiller, Pastoralblätter 1899, 689.

urteile gehemmt, so durch seit der Reformation nie ganz erloschene, antikatholische Absichten. Man macht vielfach noch die älteste christliche Überlieferung reiner, um nicht zu sagen protestantischer als sie ist“ [1]). Allzu optimistisch hat jedenfalls, trotz des da und dort gegen die neuere Kritik lautgewordenen Widerspruches, Holtzheuer die Lage beurteilt, wenn er meint, es lasse sich „doch der Kirchenlehre gegenüber eine starke Verwandtschaft der überwiegenden Mehrzahl der Neuern konstatieren“ [2]); war doch die Bestreitung des Stiftungscharakters des Abendmahles „ein verhältnismäßig geringer Anfang der Bestreitung des Traditionellen“ [3]). Wie eine Sturzwelle hat sich der Skeptizismus ergossen über alles, was seit 18 Jahrhunderten als unbestreitbare und unbestrittene Tatsache erschien [4]). Die Rückwirkungen, welche die neuen Anschauungen auf weiteste protestantische Kreise bereits ausgeübt, haben ein Echo gefunden u. a. in einem Urteil G. Hillers, daß die modernen Abendmahlstheorien „in uns, wenn wir die letzten Konsequenzen ziehen, das Gefühl erzeugen, daß uns der sichere Boden unter den Füßen entzogen wird“ [5]). Auch Baumgarten muß zugestehen, daß durch die neuesten Forschungen über Wesen und Bedeutung des Abendmahles „so ziemlich alles unsicher geworden ist“ [6]), und spricht namentlich auch von dem „gesteigerten Gefühl der Unsicherheit“ [7]), welche daraus für den Seelsorger resultiere.

Katholischerseits hat man sich in den letzten Jahrzehnten nur wenig mit der Abendmahlsfrage beschäftigt. J. Hehn [8]) hat vor allem die psychologische Seite des Problems beleuchtet, während

---

1) K. G. Goetz, Die Abendmahlsfrage 109. Der Geist, der aus dem Briefe Luthers (vom 15. Dez. 1525) an die Christen zu Straßburg spricht, „ich hab' mich gerungen und gewunden, daß ich gern herausgewesen wäre, weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papsttum hätte den größten Puff können geben“, scheint also nach Goetz noch lebendig zu sein.

2) Vgl. Das Abendmahl 2.

3) P. Schmiedel, Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles 125.

4) „In the last decade a weave of Scepticism burst over what had seamed through eighteen centuries to be indisputable and indisputated fact.“ W. Frankland, The early Eucharist 47.

5) G. Hiller, Die lutherische Abendmahlslehre 689.

6) O. Baumgarten, Die Abendmahlsnot 8. 7) A. a. O. 6.

8) Die Einsetzung des hl. Abendmahles.

W. Berning[1]) den Berichten „in ihrem formellen Bestande“ eine umfangreiche Untersuchung gewidmet hat. Seine gediegene Abhandlung enthebt uns der Mühe, nochmals auf die von ihm behandelten textkritischen Probleme, speziell die Variantenfrage einzugehen. Nur bezüglich Lk 22, 19b f. scheint eine neue Erörterung angezeigt zu sein. Ebenso soll in diesem Zusammenhange den Einwänden, welche die Konjekturalkritik gegen jene Zusätze in den Einsetzungsworten erhoben hat, in denen die Opferauffassung zum Ausdruck kommt, begegnet werden, und im Anschluß hieran die Stellungnahme der einzelnen Kritiker zu den vorliegenden Berichten selber näher erörtert werden. Das Hauptgewicht jedoch soll in der nachfolgenden Darstellung auf die Frage nach der Bedeutung und dem Ursprung des Abendmahles gelegt werden. Aber auch die Passahmahl- und Agapenfrage müssen erörtert werden, weil, wie bereits angedeutet wurde, sehr oft die Entscheidung über den Sinn des letzten Mahles Jesu von diesen scheinbar mehr untergeordneten Fragen abhängig gemacht wird. In einer Darstellung der katholischen Abendmahlslehre haben sie allerdings bloß die Bedeutung von Vorfragen; in der protestantischen Kritik bilden sie einen Bestandteil des Abendmahlsproblems selber. Allerdings können trotzdem diese Fragen hier nur insoweit beigezogen werden, als sie in den Abendmahlskontroversen der zwei letzten Jahrzehnte zur Diskussion gestanden sind.

Im Laufe dieser Untersuchung sollen die verschiedenen Anschauungen und die sich daraus ergebenden Resultate der einzelnen Forscher einander selber gegenübergestellt werden, damit so auch die „immanente Kritik“, die sich an ihnen vollzogen — um ein Wort Grafes[2]) zu gebrauchen —, zur Darstellung komme und der Verfasser seinerseits den Vorwurf der Voreingenommenheit von sich abwende. Damit soll auch angedeutet sein, daß die vorliegende Schrift nicht eine positive Darlegung und Begründung der

[1]) Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Einen kurzen allgemeinen Überblick über die neueste Abendmahlsfrage gibt W. Koch. Bloß auf die Anschauungen von Andersen geht er etwas näher ein. Vgl.: Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung, in: Theologische Quartalschrift 1905, 230—257. Außerdem ist zu erwähnen A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903, in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte von Ehrhard und Kirsch. Endlich noch ein Artikel von Buchberger, in: Literarische Rundschau 1907, 145 ff. 345 ff.

[2]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 133.

katholischen Auffassung bezüglich der verschiedenen Streitpunkte sein will, sondern bloß eine Vorführung und Kritik der neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. Wie immer das Schlußergebnis dieser Untersuchung über die ganze Abendmahlsfrage lauten mag, so haben wir es immerhin mit einer hochwichtigen Erscheinung zu tun, die nicht bloß das Interesse des Historikers oder des Dogmatikers beansprucht, sondern eines jeden, der Verständnis hat für große religiöse Probleme und der es liebt, mit aufmerksamem Blicke das Verhältnis von Ursache und Wirkung in dem weltgeschichtlichen Kampfe um die geistigen Güter der Menschheit zu verfolgen. Wenn das Wort, das K. Goetz auf die neueste Abendmahlsforschung anwendet, richtig gewählt ist — „wenn die Nacht am dunkelsten ist, so ist der Tag nahegekommen“ [1]) —, so haben wir allerdings von der Zukunft mehr zu erwarten als von der Gegenwart.

[1]) Vgl. Die Abendmahlsfrage 110.

§ 1.

Ausgangspunkt der neueren Abendmahlsforschung.

Würdigung der einzelnen Berichte im allgemeinen.

Die meisten modernen Kritiker gehen bei der Feststellung der Abendmahlsgedanken Jesu von den Einsetzungsworten aus, die sie allerdings in verschiedener Weise, je nach ihrer theologischen Auffassung modifizieren. „Nicht anderswo als bei den Einsetzungsworten", meint Spitta, ein Wort Keims anführend, „haben wir unsere Resultate zu gewinnen. Sie sind der feste historische Punkt, der alles entscheidet. Sie gehören unter die gesichertsten Überlieferungen aus dem Leben Jesu; sie enthalten die ursprüngliche Intention des Herrn, den Sinn und den Gedanken des Stifters bei seiner Stiftung" [1]). Erich Haupt, der die Textkritik zur Basis seiner Untersuchungen macht, meint jedoch, es sei sehr schwierig, den ursprünglichen Text herauszubekommen. Auch bei völliger Übereinstimmung der Evangelien in einzelnen Punkten dürfte noch nicht gesagt werden, daß der durch textkritische Sichtung und Ausscheidung gewonnene, relativ älteste oder übereinstimmende Bericht auch der ursprünglichste sei: „Nur bei gnomisch zugespitzten Sentenzen kann man einigermaßen sicher sein, daß sich der genannte Wortlaut erhalten hat" [2]). Wir müssen nach Haupt zufrieden sein, wenn uns die Gedanken Jesu unentstellt und sicher erkennbar sind.

P. Gardner, den Frankland einen der hervorragendsten Historiker nennt, hat seine skeptische Auffassung für die Aussichten der geschichtlichen Forschung im Leben Jesu noch schärfer zum Ausdruck gebracht. Er verneint schlechthin die Möglichkeit, daß eine auch noch so sorgfältige Untersuchung die verschiedenen Forscher zu einem übereinstimmenden Resultate führen könne, wie

---

[1]) Fr. Spitta, Die urchristlichen Traditionen 208—209.

[2]) Über die ursprüngliche Form 6.

dies etwa in der Naturwissenschaft der Fall sei[1]). Eine solche Auffassung ist nach Frankland schlimmer als Pessimismus, „von dem Vertreter der Geschichtswissenschaft ist dies Hochverrat“[2]). Eine Reihe von Kritikern, wie Eichhorn, W. Brandt, J. Hoffmann, N. Schmidt u. a. will, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Theologie der Urgemeinde bis zur schriftlichen Fixierung der Einsetzungsworte bereits eine bedeutende Entwicklung durchgemacht habe, sich auf den Parallelismus: „Das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“ beschränken und betrachtet alles übrige als Zutat oder theologische Erklärung der einfachen von Jesus gebrauchten Formel[3]). P. Schmiedel erklärt alles, was über letztere hinausgeht, wenigstens als „unsicher“[4]), wenn auch nicht direkt als unhistorisch. Völlig befangen in dem Entwicklungsgedanken ist wiederum W. Heitmüller. Die Prüfung der Quellen ergibt nach ihm, „daß diese Berichte, so wie sie uns vorliegen, genau genommen nicht Berichte über das Abendmahl sind, sondern zunächst nur als Spiegelungen der Art zu gelten haben, wie das Herrenmahl in den Kreisen und in der Zeit, da sie niedergeschrieben wurden, gefeiert, gewürdigt und verstanden wurden oder werden sollten“[5]). Auch Haupt möchte zugeben, daß die Sicherheit der Erinnerung bei den Evangelisten unter dem Eindrucke der furchtbaren Karfreitagsereignisse gelitten habe[6]).

Ziemlich allgemein werden die Berichterstatter über das Abendmahl in zwei Gruppen: Mt und Mk, Pl und Lk geschieden, von denen Mk und Pl wegen ihrer kürzern Rezension meistens den Vorzug erhalten. Eichhorn hält die Differenzen der vier Berichte für „ziemlich bedeutend“[7]), und nach Joachim ist es „geradezu

---

[1]) P. Gardner, Exploratio evangelica 1899, 168: It is certainly not true, that a careful and erudite study of the origins of Christianity will bring all men alike into harmonious views as to the person and work of Jesus.

[2]) W. Frankland, The early Eucharist, London 1902, 120: This is painful pessimism and worse; from the advocate of „historical science“ it is high-treason. Ähnlich meint übrigens auch Jülicher, daß über Vermutungen von einer gewissen Wahrscheinlichkeit ein Historiker es auf diesem Boden überhaupt nicht hinauszubringen hoffen wird. A. a. O. 238.

[3]) Jean Réville möchte das, was allen gemeinsam ist, zur Grundlage seiner Auslegung machen. Vgl. Les Origines LVI 3. Ebenso R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken 43.

[4]) Die neuesten Ansichten 139 f.

[5]) Taufe und Abendmahl 41. [6]) A. a. O. 6.

[7]) Das Abendmahl 8.

irreführend", den Unterschied speziell zwischen Paulus und den Synoptikern als „unerheblich" hinzustellen[1]). Eine beträchtliche Anzahl von Theologen aber hält die Abweichungen bei den einzelnen Berichterstattern für unwesentlich. So stimmt nach Weizsäcker[2]) Paulus in der Hauptsache mit den Synoptikern überein. Auch Frankland[3]) vermag in den Berichten keinen irgendwie bedeutungsvollen Unterschied zu erblicken; im Grunde besagen alle dasselbe. Es ist dies eben in der Tatsache begründet, die R. Schäfer genauer dahin formuliert hat, daß „die Quelle aller Berichte" „die Kreise des Urapostolates in Jerusalem"[4]) sind. Daher hat auch Bachmann ganz zutreffend bemerkt: „Man wird zu einem richtigen Verständnis des Abendmahles bloß dadurch gelangen, daß man darauf verzichtet, den synoptischen und paulinischen Christus in einen unhistorischen Gegensatz zu bringen"[5]).

Außer jenen, welche bloß die Formel: „das ist mein Leib", „das ist mein Blut" stehen lassen wollen, bringen noch eine Reihe anderer Theologen speziell dem Paulusbericht das größte Mißtrauen entgegen, wobei jedoch, was sehr zu beachten ist, meistens nicht textkritische Gründe, sondern die jeweilige theologische Auffassung der betreffenden Kritiker maßgebend ist. So hat vor allem Jülicher[6]) unter Zustimmung von Goetz[7]) das Ausgehen vom paulinischen Bericht für „bedenklich" befunden. Letzterer ist mit P. Gardner der Meinung, Paulus habe subjektive Erfahrungen zu geschichtlichen Tatsachen gestempelt, 1 Kor 11, 23 ff. enthalte keinen rein geschichtlichen Bericht.

Am radikalsten stellt sich wohl Mensinga zum Paulusbericht. Ausgehend von Montegazzas „Ekstasen der Menschen" bezeichnet er Paulus als „visionskrank". Dieser Zustand ist nach ihm „ein vorübergehendes, geistiges Kranksein"; „wird es permanent, so ist

---

[1]) Die Überlieferungen über Jesu letztes Mahl 47.

[2]) Das apostolische Zeitalter[1] 597.

[3]) The early Eucharist 30—47. Im gleichen Sinne hat sich auch Lobstein geäußert. Vgl. La doctrine de la sainte Cène 37.

[4]) Das Herrenmahl 240.

[5]) Theologisches Literaturblatt XVII (1896) 516.

[6]) Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 241.

[7]) Die Abendmahlsfrage 151 f. Den Paulusbericht haben als Nichtoriginal, bzw. als eine Nachahmung des Lukasberichtes hingestellt: R. Steck, Der Galaterbrief, Berlin 1888, 177 ff.; Völter, Theol. Tijdschrift XXIII 322; J. A. Bruins, ebd. 397—403. Vgl. W. Brandt, Die evangelische Geschichte 296; Meili, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1890, 166 ff.

der Betreffende wahnsinnig". Wird der Wahnsinnige geheilt, so wird er sich der Nicht-Realität seiner gehabten Vorstellungen bewußt sein, nicht aber der Visionär. Dieser Krankheit ist Paulus verfallen, seit den heftigen Erschütterungen auf dem Wege nach Damaskus und hat lebenslang an den Folgen gelitten. Einen Beweis hierfür sieht Mensinga auch in 2 Kor 12, 2 ff. Dazu habe mitgewirkt die Vorstellung von der posthumen Existenz und dem verklärten Wesen Jesu. Paulus habe jedoch bona fide von dem *παρέλαβον* berichtet[1]). Auch Spitta, der früher[2]) vom Bericht der synoptischen Evangelien und der paulinischen Mitteilungen als einem „völlig sichern Ausgangspunkt" ausging, hat infolge des Widerspruches, den er von seiten Schürers[3]) erfahren, seine Ansichten dahin geändert, daß er den Wert der paulinischen Überlieferung bedeutend geringer einschätzt. Er meint, daß die evangelischen Berichte über das Leben Jesu reichere und wohl auch sicherere Kunde als Paulus bieten[4]). Ähnlich urteilt J. Hoffmann. Wir dürfen nach ihm den Paulusbericht „nicht ohne weiteres als authentisch auffassen, weil er weit mehr ausgestaltet und viel komplizierter ist als der synoptische Bericht". Daß Paulus aber doch treu überliefert hat, beweist ihm der liturgische Klang der Einsetzungsworte selbst; sie können in dieser Form nicht frei von Paulus gebildet sein, sondern setzen eine Geschichte voraus, in der sich die liturgische Form gebildet, bis sie im paulinischen Texte ihre feste Gestalt erreichten[5]).

Paulus hat nach Hoffmann vor Markus geschrieben, aber der Markusbericht ist einfacher und daher ursprünglicher. Bezüglich des letzten Punktes hat man mit Recht bemerkt, daß es leicht wäre, eine Reihe von Autoritäten von rechts und links anzuführen, welche aus textkritischen Gründen die Bevorzugung des kürzern

---

[1]) J. A. Mensinga, Zur Geschichte des Abendmahles, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893, 267 ff.

[2]) Zur Reform des evangelischen Kultus 107.

[3]) Theologische Literatur-Zeitung 1891, 29.

[4]) Die urchristlichen Traditionen 209. Spitta betont weiter, Paulus sei „unter dem Einfluß einer Tradition" gestanden und biete nur eine „theologische Erklärung". Wer bürgt dafür, „daß sich in dem höchst lebendigen Prozeß, den das Christentum gerade in jener Zeit der Verpflanzung auf heidnisches Gebiet durchgemacht hat, nicht die Anschauung über den Sinn der Feier umgestaltet habe". Vgl. ebd. Bloße Vermutungen sind aber keine Argumente.

[5]) Das Abendmahl im Urchristentum 9.

Textes abweisen würden [1]). Aber auch sonst hat der Versuch einer wenigstens teilweisen Ausschaltung des paulinischen Berichtes begreiflicherweise nicht geringen Widerspruch ausgelöst. Schultzen trägt kein Bedenken, die Forderung aufzustellen, man müsse vom paulinischen Bericht ausgehen, weil er die älteste Quelle darstelle [2]), und O. Holtzmann bezeichnet Paulus geradezu als „Hauptquelle“ [3]). Auch Weizsäcker muß ja zugestehen, daß Paulus seinen Text ganz wohl aus der Urgemeinde haben könne [4]). Ebenso erblickt Kattenbusch in Paulus einen durchaus glaubwürdigen Zeugen. Er meint mit Recht, es sei nicht wenig, anzunehmen, daß „Paulus falsch berichtet“, angesichts der Versicherung, daß er es vom Herrn her empfangen habe und „als ältester Berichterstatter zu uns spreche“. Auch die Situation weise darauf hin, daß „guter Grund ist zu glauben, daß er im wesentlichen durchaus zuverlässig erfahren und berichtet hat“ [5]). Und ganz zutreffend bemerkt er weiter: „Die Evangelien sind nirgends in dem Sinne vollständige Geschichtsquellen, daß sie wie Protokolle behandelt werden könnten; sie deuten oft nur an und setzen offenbar voraus . . . daß die Gemeinde, für die sie zunächst konzipiert wurden, zum Teil nur eines Anhaltes für die Erinnerung bedurfte“ [6]). Die Tatsache, auf die hier Kattenbusch verweist, kann nicht scharf genug betont werden, und ihre Nichtbeachtung hat in der Exegese die verhängnisvollsten Folgen nach sich gezogen.

Spitta will zwar bezeichnenderweise nicht einmal die Behauptung gelten lassen, Paulus habe sich über die Einzelheiten des Lebens Jesu genau erkundigt. Es frage sich, meint er, ob er immer die zuverlässigen Träger der Überlieferung gehabt [7]) habe. Daß

---

[1]) Allgem. Evangelisch-Lutherische Kirchenztg. 1895, 920.

[2]) Das Abendmahl im Neuen Testament 16.

[3]) Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 91.

[4]) Das apostol. Zeitalter 576.

[5]) Das hl. Abendmahl 316. Für die Zuverlässigkeit des Paulusberichtes tritt u. a. auch noch R. Seeberg ein: „Die Worte des 1. Korintherbriefes stellen die sicherste Überlieferung dar.“ Vgl. Das Abendmahl im Neuen Testament 12. Ebenso R. Seyerlein, Das Abendmahl im Sinne des Stifters 138. Vgl. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenztg., Die urchristliche Abendmahlsfeier 920. Die Priorität des paulinischen Berichtes behaupten u. a. auch Nösgen. Das Evangelium nach Mt, Mk, Lk, München 1897, 187 und B. Weiß, Bibl. Theologie[6], Berlin 1895, 336 f. Vgl. auch K. Clemen, Der Ursprung des hl. Abendmahles 1898, 22. [6]) Ebd. 317.

[7]) Die urchristlichen Traditionen 229.

jedoch ein Mann von dem großen sittlichen Ernst wie Paulus, der mit seiner hohen Auffassung von seinem Weltapostolat ein so stark ausgeprägtes Verantwortlichkeitsgefühl verband, seine Erkundigungen beim ersten besten Berichterstatter eingezogen habe, statt bei den Uraposteln, wird doch niemand ernsthaft behaupten wollen. Es ist doch nicht einzusehen, warum der fünfzehntägige Aufenthalt bei Petrus und Jakobus (Gal 1, 18) nicht genügen sollte, zu einer sichern Erkundigung über die wichtigsten Punkte des Lebens und Wirkens Jesu. Darum erklärt auch O. Holtzmann, daß Spittas Einwände nichts auszurichten vermögen „gegenüber der schlichten Wahrheit, daß Paulus sicher mit einer Reihe von Mitgliedern der Urgemeinde verkehrt hat, mit Petrus, Johannes, dem Bruder Jesu Jakobus, mit Barnabas und Markus; von ihnen waren Petrus und Johannes Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu“ [1]). Paulus würde sich auch wohl gehütet haben, seinen Gegnern in Korinth einen Angriffspunkt zu bieten durch irgendwelche, auch noch so geringe Veränderung der ursprünglichen Lehre. R. Schäfer hat wenig psychologisches Verständnis verraten, wenn er dieses Argument zurückweist mit der Bemerkung, man dürfe Paulus keine „Menschenfurcht imputieren“ [2]). Ein sachlich zu Werke gehender Forscher müßte es sich daher zweimal überlegen, ehe er Paulus ohne weiteres, nach Art Spittas, als einen kritiklosen Phantasten hinstellt, der ohne genauere Prüfung all „die Variationen der Geschichte Jesu“, die sich sehr bald, vor allem bei den Nicht-Augenzeugen gebildet haben sollen, und die ihm von „begeisterten Anhängern“ zugingen, aufgenommen habe, und der überdies die Berichte, wo sie nicht genau miteinander stimmten, nach „bestem Ermessen ausgeglichen“ [3]) habe.

Wer so urteilt, bezichtet Paulus der willkürlichen Konstruktion und spricht sich selber das Urteil, wie Mensinga mit seiner Theorie des temporären Wahnsinnes [4]). Auffallend ist nur, daß solche Urteile gerade jenen Kreisen entstammen, in denen es sozusagen nichts Feststehendes mehr gibt als die enorme Begriffsverwirrung hinsichtlich der grundlegendsten Fragen des Christentums. — Die von der kritischen Forschung angenommene Umbildung des urchristlichen

[1]) Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 91.

[2]) Das Herrenmahl 203. [3]) A. a. O. 229—230.

[4]) O. Holtzmann nennt eine solche Annahme eine „unwürdige“ und durch die Beobachtung an Pauli Schriften „nicht zu rechtfertigende Unterstellung“. Vgl. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 91.

Gedankens durch Paulus innerhalb der beschränkten Zeit von 20 Jahren stellt ein neues unlösbares Rätsel auf. Fr. Dibelius hat ein vernichtendes Urteil über diese aller Beweise entbehrende Auffassung gefällt[1]). Harnack meint zwar, einer solchen Entwicklung die Wege ebnen zu können mit der Behauptung: „Die älteste Kirche war nicht gesetzlich“ [2]). Wenn das besagen soll, die Auslegung der Lehre Jesu sei subjektivem Ermessen anheimgestellt gewesen, so ist eine solche Ansicht grundfalsch und durch die Tatsachen selber widerlegt. Wie kommt denn Paulus dazu, nach Jerusalem hinaufzugehen, um den Uraposteln sein Evangelium vorzulegen und dessen Übereinstimmung mit dem ihrigen zu konstatieren (Gal 2, 1 f.)? [3]) Wozu die scharfe Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus (Gal 2, 11)? Und mit welchen Gründen kann Paulus seine scharfe Stellungnahme gegen seine Gegner in Korinth rechtfertigen (1 Kor 1, 11 f.), wenn doch überall Freiheit in der Auffassung der Lehre Jesu gestattet ist? Warum bekämpft Paulus vor allem so entschieden die begonnene Bildung einer Apollo-Kephas- oder Paulus-partei? Für all diese Fragen gibt es eben nur eine Lösung: Alle maßgebenden Vertreter des Urchristentums haben mit peinlichster Gewissenhaftigkeit an der ursprünglichen Lehrauffassung festgehalten.

Eine sehr verschiedene Wertung haben von den neuesten Forschern auch die Worte: *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* (1 Kor 11, 23) gefunden. Paulus war, wie Heitmüller zugeben will, überzeugt, eine Offenbarung erhalten zu haben. „Aber gerade darum“, meint er, „müssen wir von vornherein vermuten, daß er bei allgemeinem Anschluß an die Überlieferung diese Ansicht im Bericht geltend macht und gegebenenfalls kein Bedenken getragen haben wird, den Wortlaut des Berichtes zu ändern und so zu gestalten, daß der ihm feststehende Sinn klar heraustritt“ [4]). Daß diese widerspruchsvolle Erklärung nur mit einer subjektiven Fassung des „Offenbarungsbegriffes“ vereinbar ist, erhellt ohne weiteres.

[1]) Fr. Dibelius, Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion, Leipzig 1911, 9: „Der Einfluß der paulinischen Theologie auf das Urchristentum ist gleich Null.“

[2]) Texte und Untersuchungen VII 138.

[3]) Gal 1, 17 kann daher nicht für das „paulinische“ Christentum reklamiert werden. Hier will Paulus bloß den göttlichen Ursprung seines Evangeliums erweisen. Daß es sich dabei nur um den wesentlichen Inhalt desselben handeln kann, beweist gerade Gal 2, 2.

[4]) Taufe und Abendmahl 43.

Heitmüller trifft in diesem Punkte unter andern mit P. Gardner zusammen, demzufolge Paulus bloß durch Ekstasen oder Inspiration zu seiner Anschauung gekommen ist, nach einer andern Wendung dadurch, daß er das Subjektive und Individuelle für objektiv und allgemein gehalten hat und die Erscheinungen, welche den andern Aposteln zuteil geworden, als von ihm erlebt betrachtete und berichtete [1]). Nach Réville gibt uns der Paulusbericht, der an sich unhistorisch ist, bloß Aufschluß darüber, wie der Theologe von Tarsus diese Lehre und das Werk Christi nach seinen Spekulationen und Offenbarungen sich vorgestellt hat [2]). Noch radikaler urteilt Andersen. Er sieht nichts Bedenkliches in der Annahme, daß Paulus mit der historischen Tatsache in Widerspruch stehe. Gegen seine Behauptung aber, daß „Paulus sich überhaupt nicht scheut, es mit der historischen Tatsache und der Tradition leicht zu nehmen“ [3]), müßte man entschieden Verwahrung einlegen, wenn nicht der Völkerapostel über eine solche Verdächtigung von seiten Andersens weit erhaben wäre, der seinerseits „sich nicht scheut“, eine unzweideutig ausgedrückte Tatsache ins Gegenteil zu verkehren. Joachim, der zwar auch die wörtliche Auslegung des *ἀπὸ τοῦ κυρίου* ablehnen zu müssen glaubt, will immerhin Pauli Berichterstattung auf Ohren- oder Augenzeugen zurückführen [4]) und er betont nachdrücklichst: „Es ist falsch, ohne einen zwingenden Grund anzunehmen, daß er doch wieder in wesentlichen Punkten von derselben (= Überlieferung) abgewichen und dem eigenen Geiste gefolgt sei“ [5]). Auch R. A Hoffmann rechnet mit der Möglichkeit einer Vision oder einer Offenbarung, bei der eventuell starke subjektive Faktoren mit im Spiel gewesen seien [6]). Zwar muß er zugeben, daß das *ἀπό* auch das unmittelbare Empfangen bedeuten könne und verweist unter Berufung auf Buttmann [7]) auf Mt 12, 38 [8]); Gal 3, 2 [9]); Kol 1, 7; 3, 24;

---

[1]) Vgl. The origin of the Lord's Supper.

[2]) Les Origines LVII 37: Elles ne nous renseignent que sur la manière dont le théologien Paul de Tarse s'est représenté ces enseignements et cette œuvre du Christ d'après ses spéculations et ses révélations.

[3]) Das Abendmahl 53. [4]) Die Überlieferungen 53. Ähnlich auch R. Schäfer, Das Herrenmahl 214. [5]) Ebd. 53.

[6]) Die Abendmahlsgedanken 31. So auch Bousset, Kommentar zum 1 Kor, in: Die Schriften des NT von J. Weiß II (Göttingen 1908) 127.

[7]) Nach Buttmann, Grammatik des neutest. Sprachgebrauches 1859, 279 steht *ἀπό* im NT häufig, wo der klassische Sprachgebrauch *παρά* beigezogen haben würde.

[8]) *Σημεῖον ἀπὸ σοῦ θέλομεν ἰδεῖν.* [9]) *Τοῦτο θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν.*

Eph 6, 8. Hoffmann entscheidet sich trotzdem nur für eine „entferntere Beziehung", da Paulus sonst bei *παραλαμβάνειν* (1 Thess 2, 13; 4, 1; 2 Thess 3, 6; Gal 1, 12) *παρά* gebrauche[1]). Letzterer Grund ist aber doch kaum überzeugend[2]); ebensowenig die Erklärung: „Was von Menschen kam, mochten sie auch Apostel bzw. *στῦλοι* der Urgemeinde heißen und ihm als noch so glaubwürdige Personen erscheinen, war für ihn an sich nicht unmittelbar verbindlich, bedurfte jedenfalls der göttlichen Sanktion"[3]). Das sieht einer Bezweiflung der Wahrheitsliebe des Völkerapostels sehr ähnlich. Hoffmanns Behauptung ist aber schon widerlegt durch die Tatsache, daß Paulus in Jerusalem den andern Aposteln sein Evangelium vorlegt (Gal 2, 2), und er widerspricht sich zudem, wenn er geltend macht: „Wir müssen annehmen, daß die Mitteilungen des Petrus über das Abendmahl auf ihn den unmittelbaren Eindruck der Wahrheit gemacht haben"[4]). Daß dies jedoch erst auf Grund „eines innern Zeugnisses des Geistes" ihm „als etwas erschienen sei, was vom Herrn käme, was durch den Mund des Gewährsmannes der Herr selbst zu ihm sprach"[5]), ist eine unbegründete Annahme Hoffmanns. Denn wie sollte der „geistig bedeutendste der Jünger Jesu", um mit Hoffmann selber zu sprechen, dazu kommen, auch wenn er in den Äußerungen des Petrus gleichsam Gottes Stimme erkannt hätte, dies in die volltönenden Worte zu fassen: „Ich habe es vom Herrn empfangen." Er hätte in einer solchen Ausdrucksweise sicher etwas Irreführendes gefunden. Mit Recht hat daher Bachmann den von Hoffmann versuchten Nachweis, daß Paulus seinen Abendmahlsbericht in 1 Kor 11 nicht unmittelbar auf die Autorität Christi zurückführe, als mißglückt bezeichnet[6]). Auch E. Haupt hat in dem *ἀπὸ τοῦ κυρίου* einen direkten Hinweis auf

---

[1]) A. a. O. 34. Unter Zugrundelegung der nämlichen Stellen entscheidet sich auch J. Weiß (Kommentar zum 1 Kor) nicht für eine unmittelbare, sondern bloß für eine „von der Richtung des Herrn her kommende Überlieferung". Er nimmt als „Mittelglied" die Tradition der Urgemeinde an. Die gewundene Erklärung speziell von Gal 1, 11 beweist natürlich nichts. Als unrichtig erweist sich auch Winers Auslegung, an den angeführten Stellen Mt 12, 38 usw.; nach ihr soll *ἀπό* vorzugsweise den persönlichen Ausgangspunkt einer Wirkung, aber nur als solche, nicht als bewußt selbsttätige Kraft bezeichnen. Vgl. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 347.

[2]) Auch Bachmann weist ihn zurück. Vgl. Theol. Literaturblatt 1896, 515.

[3]) A. a. O. 38. [4]) Die Abendmahlsgedanken 38. [5]) A. a. O. 38.

[6]) Vgl. Theol. Literaturblatt 1896, 514 (Rezension über R. A. Hoffmanns „Abendmahlsgedanken Jesu Christi").

eine unmittelbare Offenbarung Gottes erblickt[1]). Die Bestreitung der Möglichkeit einer solchen Auslegung kann also nur von einem vorgefaßten theologischen Standpunkt aus erfolgen.

Heinrici[2]) läßt die Frage, ob mittelbare oder unmittelbare Offenbarung, auf sich beruhen, und katholischerseits hat auch Hehn[3]) die Ansicht geäußert, aus dem Wortlaut unserer Stelle könne eine unmittelbare Offenbarung nicht notwendig erschlossen werden, sondern bloß unter Zuhilfenahme anderer Momente, vor allem aus dem Zusammenhange. — Mehr dürfte m. E. das Verständnis für unsere Stelle gefördert werden durch Heranziehung von Stellen, wie Gal 1, 12, wodurch jeder Zweifel über die Möglichkeit und die hohe Wahrscheinlichkeit einer unmittelbaren Offenbarung beseitigt wird[4]). Jedoch muß entschieden die Folgerung abgelehnt werden, die R. Schäfer aus der Voraussetzung einer solchen Offenbarung im Sinne einer authentischen Erklärung des Auferstandenen über sein Sakrament (Olshausen) ableitet: „Dann natürlich ist der paulinische Abendmahlsbericht der einzig maßgebende, richtige, und alle andern sind durchaus sekundärer Natur und kommen, wenn es sich um authentische Offenbarungen des Auferstandenen und sein Abendmahl handelt, gar nicht in Betracht“[5]). Das Zeugnis von Ohren- und Augenzeugen wird durch eine solche Offenbarung doch in keiner Weise beeinträchtigt. Hoffmanns Behauptung: „Von keinem der Augenzeugen und Mitteilnehmer an dem Mahle . . . ist uns ein Wort über dasselbe aufbehalten worden“[6]), ist doch eine sehr gewagte Behauptung und müßte natürlich bewiesen werden. Nur aus Lust an der Verneinung kann man bestreiten, daß Matthäus der Verfasser unseres ersten Evangeliums ist. Hoffmann will ja einräumen, daß der eine oder andere Herrenjünger Aufzeichnungen gemacht habe. Daß dies aber „immer erst verhältnismäßig spät geschehen“[7])

---

[1]) Die ursprüngliche Form 12. Vgl. auch C. G. Goetz, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1898, 75 A.; Zahn, Einleitung II 171.

[2]) Kommentar zum 1 Kor, in: Meyers kritisch-exegetischer Kommentar 1888, 324 ff. Vgl. Hastings Dictionnary of the Bible, art. Eucharist, 244 ff.

[3]) Die Einsetzung des hl. Abendmahles 56. Ebenso Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 56: „Aus der Bedeutung der Präposition *ἀπό* läßt sich also kein Schluß auf direktes oder indirektes Empfangen ziehen.“ Seine Gründe sind jedoch zum Teil wenig überzeugend. Es ist z. B. doch mehr als fraglich, ob den Korinthern der Unterschied von *παρά* und *ἀπό* „nicht geläufig gewesen“ sei. Ebd.

[4]) Vgl. hierzu Cornely, Epist. I. ad Cor. Curs. script. Sacr. 336 ff.

[5]) Herrenmahl 201. [6]) Abendmahlsgedanken 26. [7]) Ebd.

sei, mag zum Teil richtig sein, nur darf daraus nicht geschlossen werden, daß es einem Jünger Jesu zu dieser Zeit nicht mehr möglich gewesen wäre, den Tatbestand, den er sich überdies tagtäglich bei der Predigt wieder ins Gedächtnis zurückrief, festzustellen. Eine scheinbare Schwierigkeit könnte nur dann eintreten, wenn zwischen dem paulinischen und den synoptischen Berichten ein Widerspruch sich ergäbe, mit andern Worten, wenn, wie Jülicher, Spitta, Grafe, Heitmüller u. a. behaupten, in den verschiedenen Berichten sachliche Unterschiede zu konstatieren wären. Aber auch dann wäre Lichtensteins Auskunft, daß es sich um eine Offenbarung Gottes dem „wesentlichen Inhalte“ [1]) nach handelt, hinreichend, um die erwähnten Bedenken zu beseitigen. Zudem schließt die Tatsache einer Offenbarung noch nicht notwendig eine vollständige und genaue Berichterstattung über dieselbe ein. Gardner hat zwar die von Schäfer bloß konditionell vorgebrachte Schwierigkeit zu einer wirklichen zu erheben versucht, indem er ernsthaft mit der Möglichkeit rechnet, daß die Berichte über die Einsetzung des Abendmahles ausschließlich paulinischen Ursprunges sei [2]). Er hat aber doch jedenfalls die Verschiedenheiten zwischen Paulus und den Synoptikern, mögen sie im Grunde auch nicht wesentlich sein, unterschätzt [3]). Und Frankland hätte eigentlich nicht nötig gehabt, der Behauptung Gardners entgegenzutreten, daß die von ihm vorgetragene Hypothese die „allgemeine Ansicht der Kritiker“ sei, ohne diese Kritiker und ihre Ansichten überhaupt zu erwähnen [4]). Gardner hat zwar noch eine andere Möglichkeit offen lassen wollen. Mt und Mk könnten historischen Charakter haben, jedoch hätte in diesem Falle Paulus den Wiederholungsbefehl eingetragen, wobei Gardner an einen Einfluß von seiten der eleusinischen Mysterien denkt. Cheetam hat aber überzeugend nachgewiesen, daß eine Ähnlichkeit zwischen beiden nicht besteht [5]).

---

[1]) Des Apostels Paulus Überlieferungen 15.

[2]) Schnedermann bezeichnet die Hypothese Gardners als „leere Phantasie“. Vgl. Strack-Zöcklers Kommentar zum 1 Kor², München 1894, 235 A.

[3]) R. A. Hoffmann bemerkt ganz richtig, daß die Anzahl der, einzeln betrachtet, unwesentlichen Änderungen doch in diesem kurzen Abschnitte zu bedeutend ist, als daß sie mit einer direkten oder alleinigen Abhängigkeit der synoptischen Berichterstatter von Paulus vereinigt werden könnte. Vgl. Abendmahlsgedanken 7. Vgl. hierzu auch Lobstein, Theol. Literaturztg. 1894, 206.

[4]) The early Eucharist 121.

[5]) The mysteries, Pagan and Christian 1896—1897: „Nowhere do we find anything described (in the mysteries) in the smallest degree resembling

Mehr Vertrauen als der Paulusbericht findet bei den modernen Kritikern im allgemeinen die marcinische Rezension. Weizsäcker meint, aus den vorliegenden Texteszeugen könne man nicht beurteilen, welches die ältere und reinere Formel sei, die des Paulus oder des Markus, gibt aber aus innern Gründen Markus den Vorzug[1]), und Joachim nennt den Bericht des letztern ohne weiteres den „ältesten und besten“[2]), was ihn jedoch nicht hindert, ihm vorzuwerfen, daß er (Mk) „weder logisch denken könne, noch das geringste Geschick zum Erzählen besaß“[3]). Auch J. Hoffmann gibt dem Markusbericht den Vorzug; er nennt ihn „das älteste und zuverlässigste Geschichtswerk der Evangeliengeschichte, das die wirklichen Begebenheiten noch treu wiedergibt“[4]). In ganz einseitiger Weise und mit völliger Verkennung der stilistischen Eigentümlichkeiten des zweiten Evangelisten hat A. Schweitzer dessen Bericht zur Grundlage einer angeblich neuen Abendmahlsanschauung gemacht[5]). R. Seyerlein dagegen hält den Mt-Bericht für primär. Mit Griesbach, de Wette, Bauer, Hilgenfeld, Holsten und Keim ist er der Meinung, „daß das Matthäus-Evangelium es ist, welches die älteste Uberlieferung aus dem Leben Jesu, und zwar, im Vergleich mit den beiden andern synoptischen Evangelien, in ihrer ursprünglichsten Gestalt, also verhältnismäßig am unveränderlichsten enthält“[6]).

Wie Mt von Mk, so wird gewöhnlich Lk von Pl abhängig

---

the Breaking of the Bread and the Blessing of the Cup.“ Übrigens scheint, wie Frankland bemerkt, Gardner diese Anschauung wieder aufgegeben zu haben. Vgl. Frankland, The early Eucharist 121; Scheel, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, von F. M. Schiele I (Art. Abendmahl) 55.

[1]) Das apostolische Zeitalter 576.

[2]) Vgl. Hermes, Zeitschrift für klass. Philologie 1895, 39. Jedoch soll nach Joachim Markus nicht der Verfasser des nach ihm benannten Evangeliums sein, da Paulus von Petrus sein Wissen hatte und daher die ältere abweichende Erzählung nicht auch auf Petrus zurückgeführt werden könne. Diese sonderbare Anschauung wäre eben nur dann berechtigt, wenn die Abweichungen sachliche Differenzen begründeten.

[3]) A. a. O. 44. [4]) Das Abendmahl im Urchristentum 9.

[5]) Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu 48 ff. Für die Priorität des Mk-Berichtes treten u. a. noch ein: Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 236 f.; Spitta, Die urchristl. Traditionen 266; Schmiedel, Handkommentar z. NT II 1, 132; Bratke, Theol. Literaturblatt 1896, 297 f.; Schnedermann, in: Strack-Zöcklers Kommentar III^2 (1904) 238.

[6]) Das Abendmahl im Sinne des Stifters, in: Zeitschrift für praktische Theologie 1889, 131 ff.

gedacht. Darüber allerdings sind die Meinungen geteilt, ob ihm ein selbständiger Wert beizumessen sei, trotz seiner engen Anlehnung an Paulus. Die meisten verneinen es, jedoch mit Unrecht. Denn Lukas hat doch nicht bloß bei Paulus Erkundigungen eingezogen, sondern weitgehende Quellenforschungen angestellt (Lk 1, 1). Die Geschichtlichkeit des Lukasberichtes kann auch nicht erschüttert werden durch die Behauptung Spittas, der „populär erbauliche Charakter" „weiter Strecken" des zweiteiligen lukanischen Werkes schließe vielleicht eine einheitliche Autorschaft aus[1]). Auch Frankland tritt entschieden für den gesonderten Wert des Lukasberichtes ein, ohne indessen eine von der paulinischen Rezension verschiedene Auffassung darin erblicken zu wollen[2]). Eine Reihe von Theologen hat dem Lukasbericht eine selbständige Bedeutung zugeschrieben, von der Voraussetzung ausgehend, Lk 22, 19 b. 20 sei interpoliert, und es werde durch die ursprüngliche Fassung eine von den übrigen Berichten verschiedene Auffassung vom Abendmahl zur Darstellung gebracht. Wie wir sehen werden, ist diese Anschauung unhaltbar.

Das denkbar größte Mißtrauen bringt die kritische Forschung dem Johannesevangelium entgegen in bezug auf seine Auffassung vom Abendmahl. Fr. Schultzen hat die Situation scharf beleuchtet mit dem Urteil, daß es gegenwärtig keines Beweises mehr bedarf für die Behauptung, das Johannesevangelium komme höchstens in zweiter Linie in Betracht[3]), und auch ein so entschiedener Vorkämpfer der orthodoxen Richtung, wie R. Schäfer, hält es schon „methodisch für unrichtig", das 4. Evangelium in eine Untersuchung über das Abendmahl einzubeziehen[4]). Ob diese Stellungnahme berechtigt ist, wird sich im Laufe dieser Untersuchung zeigen. Es sei hier nur vorläufig auf die interessante Tatsache hingewiesen, daß, trotz dieses allgemeinen Mißtrauens gegen den 4. Evangelisten, mehrere moderne Kritiker gerade auf ihn ihre Anschauungen aufbauen.

Axel Andersen hat den justinischen Abendmahlsbericht zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen gemacht: „Die Abendmahlslehre Justins ist die erste Stufe der Abendmahlslehre; der

---

[1]) Apostelgeschichte 285 ff.

[2]) The early Eucharist 35: Its value is peculiarly, da Lukas ein Historiker von Beruf (a professed historian) war.

[3]) Das Abendmahl im NT 46.

[4]) Das Herrenmahl 66.

Bericht unserer Synoptiker aber bezeichnet eine Stufe, welche diese Lehre erst in der Zeit nach Justin erreicht hat“ [1]). Andersen hat aber seine Aufstellungen selber auf das stärkste kompromittiert durch die weitere Bemerkung: „Das Abendmahl Justins ist aufs engste an die Lehre von der Fleischwerdung des Logos geknüpft . . . die Logoslehre aber ist den Synoptikern völlig fremd, sie gehört einer spätern Zeit an“ [2]). Solche Behauptungen bedürfen keiner Widerlegung mehr. Aber auch R. A. Hoffmann möchte in Justin, Apol. I 66 einen dritten selbständigen Bericht über die Abendmahlsfeier erblicken. Er hat aber wenig Beifall gefunden. Justin hat wohl nur in freier Weise den Lukasbericht verwendet und verfolgt lediglich den Zweck, heidnischen Lesern aus den eigenen Worten Christi zu zeigen, daß es sich im Abendmahl nicht um profanes Essen und Trinken handelt [3]). Auch Hollmann meint, es sollte selbstverständlich sein, daß bei einem um 150 schreibenden Christen, der nur die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* anführt, eine Verkürzung der allbekannten Einsetzungsworte vorliege [4]). Außerdem müßte, bevor man weitere Folgerungen aus dem Justin-Bericht zieht, einwandfrei festgestellt werden, welches die Quellen Justins gewesen sind. Auch Stage findet, daß der Ursprung dieses Berichtes zu wenig geklärt ist [5]). In Wirklichkeit ist es für denjenigen, der die Zitate Justins mit dem Original vergleicht, nicht nur „naheliegend“, wie R. Schäfer [6]) meint, sondern durchaus feststehend, daß Justin häufig aus dem Gedächtnis zitiert [7]).

Eine breitere Grundlage für die Untersuchung der Abendmahlsfrage haben vor allem Spitta, K. G. Goetz und A. Schweitzer reklamiert. Mit Unrecht stützt man sich nach Goetz auf die vorgefaßte Meinung über die größere oder geringere Zuverlässigkeit einzelner neutestamentlicher Schriftsteller, da die Urteile über

---

[1]) Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 172. Auch Réville nimmt seinen Ausgangspunkt bei Justin und geht dann regressiv zu den übrigen Berichterstattern. Er will nur das für ursprünglich halten, was allen gemeinsam ist. Vgl. Les Origines LVI 3. [2]) A. a. O. 173.

[3]) So Bachmann, Theol. Literaturblatt 1896, 513—514.

[4]) Die Bedeutung des Todes Jesu 1901. Das Abendmahl 147.

[5]) C. Stage, Die neuern Forschungen über das Abendmahl, in: Protestantische Monatshefte 1897, 266.

[6]) Das Herrenmahl 197.

[7]) Vgl. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Martyrers 1891; Schürer, Theol. Literatur-Zeitung 1891, Nr. 3; Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 2.

ihren geschichtlichen Wert oder Unwert noch allzu schwankend sind[1]). Er hält es für „unmöglich, einigermaßen zuverlässige Auskunft über das ursprüngliche Abendmahl oder über den Ausgangspunkt des geschichtlich bekannten Abendmahles zu erlangen, ohne auf das Zeugnis der spätern Geschichte Rücksicht zu nehmen“[2]). Mit Schweitzer ist er der Ansicht, es müssen die Berichte jeder Art über das Abendmahl aus den ersten zwei Jahrhunderten Berücksichtigung finden und polemisiert ausdrücklich gegen die Anschauung Jülichers, daß bei den Schriftstellern des 2. Jahrhunderts keinerlei Auskunft über das Abendmahl zu finden sei[3]). Allerdings kommen auch nach Goetz vor allem die Abendmahlsberichte als die mutmaßlich ursprünglichsten, „weil mutmaßlich ältesten“[4]) in Betracht. Dagegen will er von der Forderung Schweitzers, die Abendmahlsfrage mit der Leben-Jesu-Forschung zu verbinden, nichts wissen: „Wir haben ja nachgerade genug Leben Jesu, und so ziemlich von allen aus ist auch die Lösung der Abendmahlsfrage versucht worden, jedoch mit gerade so ungewissem Erfolg, wie wo die Abendmahlsfrage für sich allein erhoben wurde“[5]). Spitta glaubt seinerseits allerdings die sicherste Kunde über das Abendmahl aus den synoptischen Berichten erhalten zu können, bringt aber dann außerdem ein sehr weitschichtiges Material herbei zur Begründung seiner neuen Deutung des Abendmahles. Vor allem aber möchte er die nähern Umstände, unter denen die Einsetzungsworte gesprochen wurden, berücksichtigt wissen. „Nur unter genauester Beobachtung der Situation, aus der sie stammen, werden wir hoffen dürfen, nicht nur den Sinn zu gewinnen, den die Urgemeinde in dieselben hineingelegt, sondern vor allen den, in welchem Jesus dieselben ursprünglich gebraucht hat“[6]). Wir werden später sehen, wie wenig gerade Spitta dieser vernünftigen Forderung der Berücksichtigung der „Situation“ nachgekommen ist.

Im übrigen sind aber für die Deutung der Abendmahlshandlung Jesu vor allem die Einsetzungsworte maßgebend, auf die wir nach dem Urteile Schultzens mit „guten Gründen“ zurück-

---

[1]) Die Abendmahlsfrage, Vorwort S. VI.

[2]) Die Abendmahlsfrage 6.

[3]) Auch Loofs ist merkwürdigerweise der Ansicht, daß aus den vorirenäischen Aussagen über das Abendmahl nichts Sicheres sich ergebe. Vgl. Herzogs RE I 41.

[4]) A. a. O. 111. [5]) A. a. O. 108.

[6]) Die urchristl. Traditionen 209.

gehen dürfen[1]). Vor allem geht es, wie wir gesehen, nicht an, dem Paulusbericht die Zuverlässigkeit abzusprechen. Wie es sodann auch mit der Abhängigkeit zwischen den einzelnen Berichterstattern stehen mag, — diese Frage können wir hier nicht untersuchen —, jedenfalls kommt den Gruppen Mt-Mk und Pl-Lk ein selbständiger Wert zu, da eben alle Berichte ihre Quelle in den Kreisen des Urapostolates haben[2]).

§ 2.

Textkritisches.

A) Lk 22, 19 b. 20.

Der Wortlaut der Abendmahlsberichte ist bei Mt, Mk und Pl ziemlich einhellig überliefert. „Die Varianten, die sich bei ihnen finden, sind für den Sinn der Stellen nicht von großer Bedeutung“[3]). Wir können daher von einer nochmaligen textkritischen Prüfung derselben aus bereits genannten Gründen[4]) absehen. Nur die Feststellung des lukanischen Textes ist hier unerläßlich, weil dieser, wie mir scheint, bisher eine seiner Wichtigkeit entsprechende und ausreichende Würdigung nicht gefunden hat. Westcott und Hort[5]) haben V. 19 b und 20 als höchst verdächtig in doppelte Klammer gesetzt, und seither wird diese Stelle u. a. von Wendt, Schürer, Haupt, J. Weiß, Graß, Grafe u. a., als unecht gestrichen. Dibelius meint, allerdings wenig überzeugend, „der Umstand, daß die von Daff²il vertretene Version sich von der ganzen sonstigen Abendmahlsüberlieferung am stärksten unterscheide, sei ein zwingender Grund der Echtheit“[6]). Blaß und Wellhausen streichen auch noch V. 19 a. E. Haupt hat den Tatbestand, wie er in den Handschriften sich vorfindet, ungefähr so dargestellt:

---

[1]) A. a. O. 95. [2]) Vgl. R. Schäfer, Das Herrenmahl 210.

[3]) Fr. Schultzen, Das Abendmahl 5. Ebenso Dibelius, Das Abendmahl 97. Vgl. S. 23 f., wo diese Varianten zusammengestellt sind. Ausführlicher behandelt hat sie Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 22 ff. Hier ist auch das Verhältnis der einzelnen Berichte zueinander näher besprochen. Dieser Punkt fällt daher für unsere Abhandlung ebenfalls außer Betracht.

[4]) Vgl. Einleitung 18.

[5]) The new Testament II, App. 63. Vgl. Tischendorf, Ed. VIII. maior Novum Testamentum Graece I 687—688.

[6]) A. a. O. 101. Vgl. auch W. Brandt, Die evangel. Geschichte 301.

1. Lk 22, 15—20 inkl. bieten alle Majuskeln, mit Ausnahme von D, sodann die Mehrzahl der Minuskeln und der Übersetzungen.
2. Daff²il haben V. 15—18 wie die obigen Zeugen, V. 19 bis *τὸ σῶμά μου* inkl.
3. b e lassen V. 19 b. 20 aus, stellen aber V. 17 und 18 hinter V. 19 a.
4. Syr^{cur} hat die Umstellung wie b e; am Schlusse von V. 19 b, jedoch noch *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (ohne *διδόμενον*) *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (also übereinstimmend mit 1 Kor), hierauf folgen V. 17 und 18 für V. 20.
5. Marcion hat (wie Zahn[1]) annimmt) V. 19—20 in der gewöhnlichen Fassung gehabt, jedoch V. 16—18 ausgelassen. Nach Westcott-Hort aber wären V. 16 – 18 ausgefallen, weil der Abschreiber sich durch die Ähnlichkeit zwischen V. 16 und 18 täuschen ließ.

Haupt legt besonderes Gewicht auf Syr^{cur}; er meint, — mit welchem Rechte werden wir sehen —, er sei der beste Beweis, daß im Orient die kürzere Fassung in sehr alter Zeit verbreitet gewesen sei. Die unter 3 und 4 dargebotenen Fassungen können jedoch nach ihm nicht die ursprünglichen sein, weil es dann unerklärlich wäre, wie man dazu kam, V. 19 a vor V. 17 zu ziehen. Ebenso wenig begreife sich 2, wenn 1 die ursprüngliche Version darstelle. Allerdings könnte die Weglassung bei 2 erfolgt sein wegen der scheinbaren Wiederholung der Kelcheinsetzung[2]), dagegen sei in diesem Falle die Verkürzung von V. 19 bei b e nicht verständlich. Die Einfügung beim Syr^{cur} sei nicht auffällig; daß aber b e sie fortlassen, wenn sie dagestanden, sei „höchstbefremdlich“[3]). Er entscheidet sich daher vom textkritischen Standpunkt aus für die unter 2 gebotene Fassung[4]). Durch diese Entscheidung, meint er,

---

[1]) Geschichte des ntl Kanons II 490.

[2]) Auch Westcott-Hort wagen nicht diesem Argument alle Wahrscheinlichkeit abzusprechen. Vgl. a. a. O. 63.

[3]) Haupt, Die ursprüngl. Form 18.

[4]) J. Weiß, der sich, wie angedeutet, ebenfalls für die kürzere Version entscheidet, meint, das Eigenartige an dieser Fassung sei, daß der Wein in keine Beziehung zum Blute Christi gesetzt sei, wie ja auch in der Didache nicht vom Tode Christi gesprochen werde. Dieser Hinweis wäre nicht einmal dann von Belang, wenn sicher feststünde, daß in Didache (cap. 9 ff. und 10) von der Eucharistie die Rede ist. Vgl. J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes I² 509.

werde alles klar: Die einen sahen in V. 17 die Einsetzung des Abendmahlkelches, und in V. 18 das bei Mt—Mk darauffolgende, den Schluß des Ganzen bildende Wort des Herrn und stellten sie daher hinter V. 19. Andere bezogen V. 17 nicht auf den Abendmahlskelch und ergänzten daher V. 20 aus dem Gedächtnis. So hätten wir nach Haupt bei Lukas „eine von den andern Berichterstattern völlig unabhängige Überlieferung". Ob sie auch den Vorzug verdient? Haupt kommt zu einem negativen Resultat. Lukas hat mit Unrecht in V. 17 den Abendmahlskelch erblickt [1]). Gegen ihn sprechen Mt Mk und vor allem Paulus 1 Kor 11, 25: *ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι.* 1 Kor 10, 16 beweist, wie er Spitta gegenüber geltend macht, nichts für eine Voranstellung des Kelches, weil an dieser Stelle die Reihenfolge der Akte beim Abendmahl Paulus gleichgültig ist. Paulus habe übrigens, bemerkt er weiter, seine Darstellung aus den urapostolischen Kreisen, könne also unmöglich die Reihenfolge umgekehrt haben [2]). Die von Spitta angenommene ältere Tradition erscheint ihm daher als „undenkbar" [3]). Mit dieser Behauptung ist Haupt jedenfalls im Recht. Auch darin wird ihm zugestimmt werden müssen, daß Lukas die Worte vom Nichtmehrtrinken *ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου* (Lk 22, 18) an der richtigen Stelle berichtet hat, während sie bei Mt und Mk verschoben sind [4]).

Fr. Schultzen, der dieser textkritischen Frage noch einmal eine genaue Untersuchung gewidmet hat [5]), indem er das Problem

---

[1]) Dies ist nun allerdings nicht ohne weiteres klar. Schon Augustinus hat die These verfochten, daß der Becher V. 17 der nämliche sei, wie jener in V. 20. Dafür spricht unzweifelhaft *λάβετε-διαμερίσατε,* da eine solche Aufforderung bei einem Becher, der noch zum Passahmahl gehörte, nicht recht verständlich wäre. Die Ansicht des Augustinus vertritt auch Bardenhewer (vgl. Biblische Zeitschrift 1907, 194 ff.). Die textkritische Frage bezüglich V. 19b. 20 bleibt davon unberührt.

[2]) Paulus hat nach ihm diese Reihenfolge eingehalten (1 Kor 10, 16) in Anlehnung an die Gewohnheiten bei den heidnischen Mahlzeiten, und weil geweihtes Opferfleisch in den christlichen Gemeinden nicht vorkommt, wohl aber „geweihter" Wein. Auch aus der Didache dürfe nichts gefolgert werden wegen ihrer Abhängigkeit von Lukas und dem gänzlichen Fehlen jeder anderen Spur über diese Voranstellung (vgl. a. a. O. 10 ff.).

[3]) A. a. O. 9. Spitta hält die V. 19b—20 nicht für interpoliert, glaubt aber doch nicht, daß sie der Urgestalt des Textes, sondern einer spätern Rezension angehören. Vgl. Die urchristl. Traditionen 298.

[4]) Ist jedoch V. 17 der eucharistische Becher gemeint, so wird dieser Annahme der stichhaltigste Grund entzogen. [5]) Das Abendmahl 5—19.

in den Zusammenhang des größern hineinstellt, welches die Variantenfrage Lk 22—24 betrifft, glaubt formell mit Haupt einig gehen zu müssen. Seine Gründe sind aber in keiner Weise überzeugend. Er muß mit Bousset[1]) zugestehen, daß der kürzere Text wohl durch Nachlässigkeit entstanden sein könne uud macht besonders geltend, daß er überhaupt nicht immer der richtige zu sein brauche. Bezüglich der Varianten kommt er zu dem Resultate, daß D it syr^{cur} hie und da „ziemlich sicher" das Richtige haben[2]) und „jedenfalls" hie und da das Unrichtige. Es ist daher nicht einzusehen, wie Schultzen auf Grund des von ihm gesichteten Materials zu einem Zugeständnis an Haupts textkritische Würdigung sich bequemen kann. Die von ihm gemachten Beobachtungen hätten ihn nur zu dem einzigen Schlusse berechtigen können, daß daraus nichts gefolgert werden dürfe für die Ursprünglichkeit des kürzern Textes. Allerdings sieht auch Schultzen, ähnlich wie Haupt, sich veranlaßt, seine textkritischen „Ergebnisse" nachträglich zu desavouieren. Dazu zwingt ihn der Zusammenhang[3]), sodann der Parallelismus in den Versen 15—20, den auch schon Haupt betont hatte. V. 17—18 bilden eine Parallele zu 15—16, während 19—20 als solche sich aufs beste an 15—18 anschließen; „V. 15—20 enthalten so eine vortrefflich geordnete Gedankengruppe"[4]). Ein Abschreiber hat diesen Parallelismus nicht als solchen erkannt, den Kelch in V. 17 für den Abendmahlskelch gehalten und den zweiten fortgelassen. Diese Lösung ist jedenfalls annehmbar. Allerdings ist von verschiedener Seite die Frage erhoben worden, warum der Abschreiber nicht den ersten Becher fortgelassen. Auch darauf kann man mit Schultzen antworten, daß er, nachdem er V. 17 geschrieben, meinen konnte, es sei vom Abendmahlskelch bereits die Rede gewesen[5]). Das Fehlen der letzten Worte über das Brot aber könnte sich dann etwa daraus erklären, daß der Ab-

---

[1]) Textkritische Studien, Leipzig 1894, 83. Vgl. hierzu auch Schürer, Theol. Literatur-Zeitung 1891 Supplement 30.

[2]) Für viele von Schultzen angeführte Stellen trifft das nicht einmal zu. Es ist auch zu beachten, daß nicht einmal alle zu der genannten Gruppe D it syr^{cur} gehörigen Zeugen den kürzern Text bieten, so c f g$^{1-2}$ q vg.

[3]) Hierin stimmt ihm auch W. Berning bei. Vgl. Die Einsetzung der hl. Eucharistie 46. Ebenso J. Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahles 23. Der kürzere Text erscheint ihm „historisch unverständlich". Hollmann, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 138—140. [4]) A. a. O. 16.

[5]) Die Weglassung könnte auch einem absichtlichen Versuche, die lukanische Rezension mit den übrigen Berichten auszugleichen, entsprungen sein.

schreiber gegen Ende flüchtig gearbeitet hat und vielleicht durch die synoptischen Parallelen veranlaßt worden ist, V. 19 b—20 wegzulassen [1]). An dem verkürzten Text haben dann einige Anstoß genommen und ihn ergänzt, bzw. umgestellt. Syr^{cur} stimmt sodann in V. 19 wohl deshalb bis auf ein Wort mit dem ursprünglichen Lukastext überein, weil beide mehr oder weniger selbständig 1 Kor 11 benützt haben. Nach Erwägung dieser Gründe ist es für Schultzen „so gut wie gewiß", daß der lukanische Text ursprünglich V. 15—20 umfaßt hat [2]). Dann ist aber bei Lukas auch keine besondere Auffassung vom Abendmahl vorhanden. Auch A. Schweitzer hat ihm hierin beigestimmt [3]). Und Ad. Merx glossiert die ganze Streitfrage mit der sarkastischen Bemerkung: „Die modernen Kritiker muten uns dabei zu, an einen Interpolator zu glauben, der nicht bemerkt hätte, daß er durch seinen Einschub zwei Kelche in den Text bringt, oder der, falls er es gemerkt hätte, zu feige gewesen wäre, den ersten Kelch zu streichen. Aber wer durch Zusatz korrigiert, ist auch zu streichen fähig." Er meint auch mit Recht, es sei unglaublich, daß diese ungeschickte Interpolation nachher geduldig abgeschrieben worden

---

[1]) Auch Schürer hat auf die vielen Varianten in den letzten Kap. des Lk-Evangeliums hingewiesen, in denen oft halbe oder ganze Verse ausgelassen seien. Vgl. Theol. Literatur-Zeitung 1891 Supplement 30.

[2]) Dieser Auffassung sind übrigens auch O. Holtzheuer, Das Abendmahl 27; R. Schäfer, Das Herrenmahl 191—195; W. Frankland, The early Eucharist 116—119 (Er macht besonders geltend, daß Westcott-Hort die Schwierigkeit für den kürzern Text zu wenig erwogen haben); Schmiedel, Handkommentar zum 1 Kor^2 163; A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 235. Er hält die Streichung von V. 19b—20 „für einen methodischen Fehler". Auch R. A. Hoffmann will mit Tischendorf, Gebhardt, Steck usw. an der längern Textform festhalten, und die Streichung von V. 19b f. als „äußerst prekär" ablehnen (vgl. Abendmahlsgedanken 21). Nach Resch (Außerkanonische Paralleltexte zu Lukas. Texte u. Untersuchungen X 3, Leipzig 1895, 632) wäre die Kürzung des lukanischen Textes auf eine „judenchristliche Tendenz" zurückzuführen. Blaß-Gräfe wollten sie erklären mit der Hypothese einer zweimaligen Herausgabe des Evangeliums durch Lukas. Jedoch ist diese Anschauung selber viel zu wenig geklärt, als daß sie zur Grundlage einer andern Hypothese gemacht werden dürfte. Vgl. Theol. Studien und Kritiken 1894, 86 ff. (Blaß), ebd. 1898, 116 (Gräfe). Im übrigen vgl. zur Literatur: W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 30—40, der die Theorien von Resch, Blaß-Gräfe einer ebenso eingehenden wie trefflichen Kritik unterworfen hat.

[3]) Das Abendmahl 46: „Eine originelle Vorstellung historischer Feier schwebt der Berichtform gar nicht vor."

wäre und daß alle uninterpolierten Exemplare hätten in dieser Weise verschwinden können. „Diese Auskunft gegenüber dem Lukastext ist völlig unannehmbar, obwohl sie von Westcott-Hort vorgetragen und von manchen neuern Forschern, ohne mit den Wimpern zu zucken, adoptiert wird“ [1]).

Die vorliegende Frage hat übrigens durch neuere Untersuchungen, zum Teil wenigstens, eine frappante Klärung erfahren. Eberhard Nestle[2]) hat die Ansicht ausgesprochen, daß der sog. „westliche Text“, namentlich sein Hauptvertreter D die Eigentümlichkeiten einer Evangelienharmonie, nämlich des Diatessarons teilt. v. Soden[3]) hat diese These in sehr umfangreichen Darlegungen noch evidenter gemacht. Nach ihm sind die Kirchenväter, wie Klemens Alex., Hippolytus und Irenäus[4]), auch der Syr^{cur}[5]) und die altlateinischen Übersetzungen, von Tatian stark beeinflußt, von diesen wiederum Cod. D, so daß „ihm keine selbständige Stimme zukommt“ [6]). Die Lesarten des Diatessarons finden sich nach v. Sodens Untersuchungen am häufigsten in syr und i t, ebenso, wenn auch seltener in a f; unter den Evangelien-Codices am meisten in D, dann bald in diesem, bald in jenem Kodex. Nun hat gerade Tatian die Auslassung von 19 b[7]). Es kann daher v. Soden kaum widersprochen werden, wenn er auf Grund seiner sehr eingehenden Untersuchungen urteilt: „Tatians Diatessaron ist im Grund die einzige Quelle für alle irgendwie bedeutendern Abwandlungen des Evangelientextes“ [8]). Diesen Feststellungen gegenüber verliert Westcott-Horts Vorgehen jede innere Berechtigung, und v. Soden hat nur den Tatsachen Rechnung getragen, wenn er Lk 22, 19 b. 20 in seinen Text aufgenommen hat. Allerdings ist der Einfluß von Tatians Diatessaron auf unsere Stelle nur ein teilweiser, indem er selber V. 20 (die Kelchworte) enthält. Jedoch ist es sehr wohl

---

[1]) Ad. Merx, Die vier kanonischen Evangelien II, 2 (Berlin 1905) 432.

[2]) Einführung in das griechische Neue Testament^3, Göttingen 1909, 235 ff.

[3]) Die Schriften des Neuen Testamentes.

[4]) Vgl. § 369; § 370—373.

[5]) § 368. Er ist nach v. Soden eine Mischung des I.-H.-K.-Textes mit Tatians Diatessaron. Sein Wert für die Feststellung des Urtextes ist deshalb bedeutend herabgemindert. Vgl. H. Vogels, Methodisches zur Textkritik der Evangelien, in: Biblische Zeitschrift XI (1913) 367—394, der die von gewisser Seite sehr überschätzten Rezensionen des Syr^{cur} und Syr^{sin} auf ihren richtigen Wert zurückführt.

[6]) Die Schriften des Neuen Testamentes I 1570.

[7]) A. a. O. II. Teil 369. [8]) A. a. O. I 3. Abt. 1633.

denkbar, daß infolge von Harmonisierungstendenzen der fragliche Vers weggelassen wurde, um so eine mit den übrigen Rezensionen übereinstimmende Lesart zu erzielen. Die Folgerungen, welche einige Forscher aus dem kürzern Lukastext für die Deutung der Abendmahlshandlung Jesu gezogen haben, fallen demnach von selbst dahin. Doch darüber später.

B) Die Konjekturalkritik und die Opferaussagen in den Einsetzungsworten.

Wie aus dem Bisherigen hervorgeht, sind die Abendmahlsworte ihrem ganzen Umfange nach, soweit die Variantenfrage in Betracht kommt, sichergestellt. Wenn ihre Ursprünglichkeit zum Teil dennoch geleugnet wurde, so geschah dies von andern Gesichtspunkten aus. Vor allem hat man von verschiedener Seite den Hinweis auf den Tod Jesu und die Heilsbedeutung desselben ausgeschaltet wissen wollen[1]). W. Brandt meint, es sei „gewiß nicht geschichtlich", daß Jesus seinen Tod als notwendig bestimmt erwartete und als ein in der göttlichen Heilsordnung vorhergesehenes Ereignis erkannt habe[2]). Nach Spitta, J. Hoffmann, A. Schweitzer usw. hat Jesus überhaupt nicht auf seinen Tod, sondern auf die messianische Vollendung hinweisen wollen. Die angedeuteten Beziehungen auf Jesu Tod wären somit (nach dem Urteil der Konjekturalkritik) als spätere Eintragungen zu fassen, als ein „begreifliches, aber folgenschweres Mißverständnis"[3]). Was nun vorerst diese allgemeinere Frage, ob Jesus überhaupt auf seinen Tod hingewiesen habe, betrifft, so hat u. a. Clemen darauf aufmerksam gemacht, daß Jesus seine Verwerfung sehr wohl vorhersehen konnte und auch wußte, daß die Überlieferung an die Römer den Kreuzestod zur Folge haben werde, der auch regelmäßig Verspottung und Geißelung vorangingen. Jesus habe auch sonst, meint er mit Recht, oft von seinem Tod zu seinen Jüngern gesprochen. Das beweise das sicher echte Wort Mk 8, 34[4]) (10, 21 und Parall.). Ebenso macht Grafe geltend, daß die Prophetenmorde für Jesus

---

1) *Ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* Mk 14, 24. Vgl. Parall. — *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* Mk 14, 24 und Parall. — *Τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* Lk 22, 19 b.

2) Vgl. die evangelische Geschichte 291.

3) Spitta, Die urchristlichen Traditionen 284.

4) Vgl. Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 37, 20. *Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν . . . ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ κτλ.*

ein Fingerzeig sein mußten für das eigene, ihm bevorstehende Ende[1]). Und Barth behauptet mit Rücksicht auf Mk 14, 8, Lk 20, 13 f.; Jo 12, 24. 27 f. direkt: „Jesus war sich klar über seinen Tod“ [2]).

An einer ganzen Anzahl von Stellen ist nun in der Tat auf Jesu Tod hingewiesen. Jesus selbst hat von ihm gesprochen, so daß die Behauptung mancher moderner Theologen, die Apostel hätten Jesus nicht verstehen können, wenn er beim Abendmahl von seinem Tod gesprochen hätte, zum wenigsten sehr auffallend erscheinen muß, abgesehen davon, daß das eventuell „mangelnde Verständnis“ nicht ausschlaggebend sein kann für die Entscheidung der Frage nach der Tatsächlichkeit bestimmter, historischer Ereignisse[3]). Seit jener bedeutungsvollen Unterredung bei Caesarea Philippi hat Jesus, wie die Evangelisten übereinstimmend berichten, begonnen, darauf hinzuweisen, daß er nach Jerusalem hinaufgehen, dort vieles leiden müsse von den Ältesten, den Schriftgelehrten und den Hohenpriestern und getötet werde und am dritten Tage auferstehe (Mt 16, 21-23[4]); vgl. Mk 8, 31—9, 1; Lk 9, 22-27). Auch Beyschlag, der sonst von einer „fluchtartigen Wanderung“ Jesu nach Caesarea Philippi spricht[5]), muß zugestehen, daß der Gedanke von der Notwendigkeit seines Todes ihm hier aufgegangen sei. Jesus hat übrigens, wie Dibelius unter Hinweis auf Mk 2, 20; Mt 12, 39-40 (Lk 11, 26-30) betont, schon vor Caesarea Philippi auf seinen Tod hingewiesen und ihn nicht als Verhängnis betrachtet, sondern sich gesehnt zu sterben (Mt 17, 17; Lk 12, 49-50; 12, 51 f.; vgl. Mk 10, 38). Die Leidensweissagungen können also

---

[1]) So auch Heitmüller, Taufe und Abendmahl 55.

[2]) Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 185.

[3]) Vgl. Haupt, Die ursprüngliche Form 17.

[4]) *Ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστὸς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν . . . ἀποκτανθῆναι κτλ.* H. Holtzmann betont mit Recht, daß das *ἤρξατο κτλ.* echt sein müsse, sonst hätte man im Falle einer Interpolation Jesu von Anfang an diese Aussprüche in den Mund gelegt (Vgl. Neutestamentl. Theologie 285); und ebenso zutreffend bemerkt Baldensperger gegen die Annahme einer Interpolation, die Jünger, die nur mit Mühe Jesu Äußerungen über seinen Tod verstanden, können unmöglich ihm Todesprophezeiungen angedichtet haben (vgl. das Selbstbewußtsein Jesu 120).

[5]) Beyschlag hat natürlich keine Erklärung dafür, wie Jesus dazu kommen konnte, nach dieser „Flucht“ wieder nach Jerusalem in die alte Mördergrube der Propheten zurückzukehren. Vgl. hierzu sein „Leben Jesu“ II 293.

unmöglich nur „Gemeindetheologie“ sein [1]). Ebenso will Schwartzkopf Jesus schon bei Caesarea Philippi eine unbedingte Gewißheit seines Todes und dessen Heilsbedeutung zuerkennen. Die Weissagungen sind nach ihm bloß der prophetische Ausdruck seines Bewußtseins als Messias und Heiland der sündigen Menschheit [2]), während die Voraussage des sühnenden Leidens nach Baldensperger die Folge des Messiasberufes ist [3]).

Auch nach der Verklärung spricht Jesus neuerdings von seinen künftigen Leiden: Mk 9, 12. 31; Lk 9, 45; Mt 17, 22 f. Daß die Jünger ihn gerade hier nicht verstanden haben, kann gar nicht auffallen. Und wie er nach Jerusalem hinaufzieht, verkündet er wiederum unter ausdrücklichem Hinweis auf die Schrift, daß der Menschensohn den Heiden überliefert, verspottet, gegeißelt, angespien und getötet werde: Lk 18, 31; Mt 20, 18 f. Des öftern suchten die Juden Jesum zu ergreifen und zu töten: Mt 22, 15 ff.; Lk 22, 12; 20, 19; 19, 48. Zwei Tage vor dem Passahfeste sagt Jesus den Jüngern wieder in unzweideutigster Weise voraus, daß der Menschensohn überliefert und gekreuzigt werde: Mt 26, 2; Mk 14, 12; Lk 22, 1. 2. Die Evangelien sind, wie Eichhorn zugestehen mußte, „voll davon“, daß Jesus seinen Tod und seine Auferstehung genau gewußt und vorausgesagt hat [4]). Gegenüber der Behauptung, daß die Genauigkeit der Leidensweissagungen gegen ihre Echtheit spreche, kann man mit Dibelius geltend machen, daß Jesus (Mk 8, 34) von seinem Tode als von etwas Selbstverständlichem spricht [5]), und daß er selber in der Schrift über ihn gelesen hat (Mk 9, 12; Lk 22, 37). Daß die Jünger ihn nicht verstanden, beweist auch für Dibelius nichts, da sie ihn ja nie recht begriffen hätten (Lk 9, 45; 18, 34). Jesus zeigt übrigens, daß er sterben will: „Er stürmt in seinen Tod“ (Lk 13, 31-33; Mk 10, 32) [6]). Man kann auch nicht mit Eichhorn über diese Stellen mit der naiven Behauptung zur Tagesordnung schreiten, daß diese Weissagungen „einfache Geschichtserzählungen im Futur“

---

[1]) F. Dibelius, Das Abendmahl 43—45.

[2]) Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tod etc. 36.

[3]) A. a. O. 127 ff. Vgl. auch H. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie I 285. A. Seeberg, Der Tod Christi 371.

[4]) Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 14.

[5]) Dibelius, Das Abendmahl 45. Vgl. Clemen, a. a. O. 20.

[6]) A. a. O. 47. Vgl. auch Babut, La pensée de Jésus sur sa mort d'après les Evangiles synoptiques, Alençon 1897, 18. Hollmann, a. a. O. 155 etc.

seien. Eine ganze Reihe von Forschern hat, wie wir gesehen, die Möglichkeit zugestehen müssen, daß Jesus sein Leiden und seinen Tod voraussehen konnte, und zwar vom rein menschlichen Standpunkt aus. Wird vollends der gottmenschliche Charakter Jesu hier vorausgesetzt, so kann selbstverständlich über die in Frage stehende Möglichkeit einer Voraussicht des Leidens und Sterbens kein Zweifel mehr bestehen.

Ebensowenig kann nun in Abrede gestellt werden, daß Jesus sein Sterben als Sühnetod aufgefaßt hat. Das Sühnopfer wäre allerdings nach Mensinga nicht bloß überflüssig, sondern eine Tat des Mißtrauens gegen Gott[1]). Dieser Gedanke einer Sühne sei erdichtet, um die Schmach des Todes Jesu vergessen zu machen und anderseits aus dem Dogma der Gottessohnschaft entstanden[2]). Wrede glaubt die Heilsbedeutung des Todes Jesu deswegen abweisen zu dürfen, weil nur einmal davon die Rede sei (Mk 10, 45) und dieser Gedanke nicht zur übrigen Auffassung Jesu passe[3]). Nach A. Andersen ist die hier in Frage kommende Stelle (Mk 10, 45) überhaupt unecht, weil sie bei Lukas fehlt[4]). Wer so folgert, verkennt die Tragweite textkritischer Tatsachen. J. Hoffmann muß zugestehen, daß die Lehre über den Sühnetod Jesu zweifellos in den Worten Mk 10, 45[5]) ausgedrückt ist, will aber in dem *δοῦναι λύτρον ἀντὶ πολλῶν* „die Sprachweise der paulinischen Theologie“[6]) erkennen; Mk 10, 45 ist nach ihm bloß eine Parallele zu Röm 3, 24 und 1 Kor 6, 20 und kann daher von Jesus nicht gesprochen sein. Auch nach Andersen ist die Stelle bloß eingeschaltet, um eine Brücke zu schlagen zwischen der Predigt

---

[1]) Auch nach Goetz hätte Jesus nie seinen Tod unter den Gesichtspunkt des Opfertodes gestellt. Die Abendmahlsfrage 168.

[2]) Die Auferstehung ist für Mensinga eine großartige Fiktion, ein genialer Gedanke, die Feinde zu übertrumpfen. Die Fiktion sei zwar, meint er, „sehr stark, aber das stimmt zu dem Geist der Evangelien“. Vgl. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie von Hilgenfeld 1891, 258–271.

[3]) Vgl. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1900, 70.

[4]) Alle auf den Tod bezüglichen Ausdrücke sind nach A. unecht: *Ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* und Parall. — *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* etc.; auch alles, was sich in Lk 22, 19 b-20 auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu bezieht, ist interpoliert. Vgl. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 175.

[5]) *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*

[6]) Das Abendmahl 48. Die Vorstellung, daß Gott eine Sühne für die Sünden der Menschen forderte, gehört der Gesetzesreligion an und bildet den schärfsten Gegensatz zur Predigt Jesu, 49.

Jesu und dem Evangelium des Paulus[1]). Die textkritischen Bedenken jedoch, die Andersen u. a. geltend machen, sind durchaus unbegründet und haben nirgends eine Stütze. Barth hat überdies darauf verwiesen, daß sich die fragliche Stelle bei Mk und Mt vortrefflich in den Zusammenhang einfügt[2]). Es geht also nicht an, sie als paulinischen Gedanken zu verdächtigen und auszuschalten.

Dibelius hat in seinem nach mancher Richtung hin wertvollen Buche über das Abendmahl mit anerkennenswerter Gründlichkeit mit der alten Fabel von einem „paulinischen Christentum" aufgeräumt. „Eine paulinische Theologie hat es nur in ganz geringem Umfange gegeben; der Einfluß dieser paulinischen Theologie auf das Urchristentum ist gleich Null"[3]). Um so auffallender muß es daher erscheinen, wenn Dibelius im Hinblick auf die neuesten Abendmahlstheorien zu urteilen sich genötigt sieht: „Wie eine Zwangsvorstellung herrscht der Glaube an die entscheidende theologische Bedeutung des Paulus, verdunkelt den klaren Blick, verdirbt die Einsicht in die einfachsten Dinge, läßt Rätsel erscheinen, wo keine sind, und bewirkt, daß man halsbrechende Entwicklungsreihen aufstellen muß, um Schwierigkeiten zu überwinden, die man sich selbst erst geschaffen hat"[4]). Mit Wrede macht er geltend, daß auch die Rechtfertigungslehre nicht ein speziell paulinischer Gedanke ist und auch nicht, wie behauptet wurde, im Mittelpunkt des Christentums Pauli stehe, und er verweist hierfür auf Lk 18, 9-14; Mt 5, 19; 22, 40; 1 Kor 6, 9; Apg 15, 10; vgl. Gal 2, 15-16; Jak 2, 24 usw. Neu ist bei Paulus nur das, daß er die Überflüssigkeit der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung durch den Glauben ableitet[5]). Die drei Grundgedanken

[1]) A. a. O. 175. Ähnlich Heitmüller: Die Deutung auf Jesu Tod ist zu verstehen aus Pauli Predigt des Kreuzes. „Der Prediger des Kreuzes mußte das geheimnisvolle Mahl so deuten." Taufe und Abendmahl 69. Zu sagen „er mußte" ist einfach; die Frage ist aber „wie konnte er"? sagt Dibelius mit Recht, a. a. O. 6.

[2]) Die Hauptprobleme 188. „Wie dem *κατακυριεύειν* der Weltherrscher das *διακονεῖν* Christi gegenübersteht, so ihrem *κατεξουσιάζειν* (knechten) das befreiende *λύτρον*. Es kann sich somit nicht im Ernste um eine Herleitung der *λύτρον*-Stelle aus paulinischen Gedankenkreisen handeln" etc. Vgl. auch Dibelius, Das Abendmahl 47—48.

[3]) A. a. O. 9. „Paulus ist der größte und erfolgreichste Missionär; das ist seine Bedeutung für das Christentum." Vgl. a. a. O. 36. [4]) A. a. O. 35.

[5]) Mit Recht betont Dibelius auch, daß die Rechtfertigungslehre des Paulus bei der Entscheidung der Apostel in Jerusalem keine Rolle gespielt hat. A. a. O. 29. Dasselbe gilt natürlich auch bezüglich des Abendmahles.

der sog. paulinischen Theologie sind nach Dibelius die göttliche Präexistenz Christi, das Kreuz Christi als grundlegende Heilstatsache, und die Vereinigung mit dem erhöhtem Christus. Daß dieses aber nicht speziell paulinische Gedanken sind, beweist die Tatsache, daß der erste derselben u. a. sich am Anfange des Jo-Evangeliums und 1 Petr 1, 20 findet, der zweite 1 Petr 1, 18ff.; 2, 24; 3, 18 (Hebr 9, 12) Jo 1, 29, 1 Jo 1, 7; Offb 5, 5. 9; 7, 14; der dritte 1 Petr 3, 19-22; 2, 2; 4, 13; Jo 3, 3-5; 12, 32 usw. Die Beeinflussung dieser Stellen durch Paulus weist Dibelius mit Recht als Zirkelschluß ab [1]). War es nach F. Ch. Baur eine unleugbare, historische Tatsache, daß das Christentum erst durch Paulus seine universelle Bedeutung gewonnen habe [2]), so genügen diese einfachen Hinweise, diese Anschauung zu vernichten. „Daß die Baursche Gesamtanschauung des Christentums ein haltloses Phantasiegebäude ist, ist längst von den allermeisten anerkannt“ ... „aber vereinzelte Trümmer finden sich noch an allen Ecken und Enden und werden wie ein teures Erbe gehütet“ [3]). Dibelius sagt daher nicht zu viel, wenn er den Paulinismus als eine „Fabel“ bezeichnet [4]). Angeregt durch die wissenschaftliche Betrachtungsweise H. Gunkels [5]) und A. Schweitzers [6]) ist er zur Überzeugung gekommen, daß die gesamten urchristlichen Christusvorstellungen bei Jesus vorhanden sind, wenn auch, wie er meint, vorwiegend als Zukunftserwartungen [7]). Einen Gegensatz zwischen einem „sakramentalen“ und einem „sittlichen Christentum“ [8]) gibt es nicht. Es ist nur eine zweifache Entfaltung des einen Gedankens, daß Jesus der Herr der künftigen Welt ist. Die Unterschiede zwischen Paulus und Johannes sind allerdings, wie Dibelius zugestehen will,

---

[1]) A. a. O. 26. Das Buch richtet sich hauptsächlich gegen Heitmüllers Auffassung von der Entwicklung der Lehre Jesu. Auch Réville meint, die Hypothese einer Beeinflussung der synoptischen Berichte durch Paulus verdiene nicht die Ehre, die man ihr antue. Revue de l'histoire des Religions LVI (1907) 77.

[2]) Vgl. F. Ch. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Leipzig 1845.

[3]) A. a. O. 34. [4]) A. a. O. 27.

[5]) Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895. — Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes von Bousset und Gunkel, Göttingen 1910.

[6]) Das Abendmahl; Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1906.

[7]) Vgl. a. a. O. 37—74.

[8]) Vgl. Harnack, Das doppelte Evangelium, Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt, 1910.

mit Händen zu greifen. Aber es sind Unterschiede der Persönlichkeiten, nicht Kennzeichen klar unterscheidbarer Entwicklungsstufen der Religion [1]). Jesus hat nach ihm seinen Erlösungstod und die Wirkung desselben verhältnismäßig so wenig betont, weil dies alles noch in der Zukunft lag [2]). Im übrigen aber betrachtet Dibelius den „ganzen ausgebildeten Erlösungsglauben, der in den Briefen des Paulus und den andern Zeugnissen der ältesten Gemeinde vorliegt und daher den meisten als eine Schöpfung des Paulus und der Gemeinde gilt, als den verschwiegenen Hintergrund aller Worte und Taten Jesu“ [3]), „der nur hin und wieder im Tone geheimer Kunde angedeutet“ ist, und „nachher wie mit einem Zauberschlag vollendet in die Welt tritt“ [4]). Wohl hat Paulus, wie Schultzen betont, den Gedanken von der Heilsbedeutung des Todes Jesu durch die mannigfachen Beziehungen, in die er ihn gestellt hat, bereichert, der Gedanke selbst aber „muß von Jesus stammen, weil nur so der Umschwung im Bewußtsein der Jünger nach seinem Tode sich erklärt“ [5]). 1 Kor 15, 3 ist zudem gesagt, es sei dem Paulus überliefert, daß Jesus für unsere Sünden der Schrift gemäß gestorben ist. Also, schließt Schultzen ganz richtig, kann Paulus diesen Gedanken nicht aus sich selber entwickelt haben (vgl. Gal 2, 21) [6]).

Kehren wir nach diesen Feststellungen wieder zur λύτρον-Stelle Mk 10, 45 (Mt 20, 28) zurück. Während, wie bereits bemerkt, J. Hoffmann hier zweifellos die Lehre vom Sühnetod ausgedrückt findet, behauptet man vielfach, daß an dieser Stelle an ein Lösegeld gedacht sei, wie man es bezahlt, um einem Sklaven die Freiheit zu verschaffen. Auch O. Schmitz möchte hier den Gedanken des Loskaufens von dem der Opfersühne getrennt wissen [7]). Und Hollmann meint, Jesus habe die eigentliche Bedeutung seines Todes überhaupt nicht in der Richtung des Sühnegedankens finden

---

[1]) Vgl. a. a. O. 71.

[2]) Jedenfalls aber vor allem deswegen, weil Jesus die Jünger vorerst zu dem Verständnis für den Tod des Messias erziehen mußte! Der von Dibelius angeführte Erklärungsgrund ist hier nicht ausreichend

[3]) A. a. O. 72. [4]) A. a. O. 74.

[5]) Das Abendmahl 73. Über diese lesenswerte Abhandlung vgl. Bratke, in: Theolog. Literaturblatt 1896, 291. „Wir haben hier keine leicht hingeworfene Streitschrift gegen die modernen Gegner der kirchlichen Abendmahlslehre (gemeint ist die lutherische). Das Buch kann nur die Frucht langen, intensiven, von der Liebe zur Wahrheit getragenen Nachdenkens sein.“

[6]) Vgl. ebd. [7]) Die Opferanschauungen 199 ff.

können und will von letzterm an unserer Stelle keine Andeutung finden [1]). Er bestreitet, daß λύτρον, wie gewöhnlich angenommen wird, die Übersetzung von כפר sei. Er möchte es mit dem syrischen ܦܘܪܩܢܐ in Verbindung bringen, das seinerseits mit dem hebräischen פרק zusammenhänge. Das ist eine ungerechtfertigte Vermutung. Auf jeden Fall geht es nach dem Vorausgehenden nicht an, den mangelnden Zusammenhang mit der Berufung auf den „Einfluß des paulinischen Sühnegedankens" zu überbrücken [2]). Es besteht auch kein Recht, ܦܘܪܩܢܐ, das Rettung, Befreiung bedeutet, im übertragenen Sinne von Loskauf zu nehmen, abgesehen davon, daß das Lösegeld auch dann, wie er übrigens selber zugesteht, mit inbegriffen wäre [3]). Seine Deutung ist jedoch durch das ἀντὶ πολλῶν ausgeschlossen, das Wendt richtig mit „für" übersetzt [4]), im Sinne von „an Stelle von jemanden" [5]). Ebenso ist Hollmann im Unrecht, wenn er den Gedanken der Sündenvergebung in dem λύτρον ausgeschieden wissen möchte, weil Jesus früher die Sündenvergebung deklariert, ohne irgend welche Rücksicht auf die Heilsnotwendigkeit seines Todes zu nehmen [6]). Wenn Jesus früher nicht darauf hingewiesen oder wenigstens nicht mit so greifbarer Deutlichkeit, so lag das eben darin, daß er das Verständnis für seinen Tod den Seinen noch nicht vermittelt hatte. Auch J. Weiß erklärt sich dagegen, die Ungeschichtlichkeit der Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu hieraus abzuleiten [7]). Und A. Seeberg sieht sich sogar zu dem Zugeständnis veranlaßt: „Meinungsverschiedenheiten darüber, ob der Tod Jesu Heilsbedeutung hat, gab es in dem Zeitalter der Apostel überhaupt nicht" [8]). Es ist aber eine unzu-

---

[1]) Die Bedeutung des Todes Jesu 51—88. Vgl. Wünsche, יסור המשיח, oder die Leiden des Messias in ihrer Übereinstimmung mit der Lehre des Alten Testamentes ... Leipzig 1870, 4 ff.

[2]) Vgl. a. a. O. 104. [3]) Vgl. a. a. O. 109 A. 3.

[4]) Leben Jesu II 512 A.

[5]) Benseler, Griechisch-deutsches Wörterbuch: ἀντί = statt, gleich, dafür, etc.

[6]) Vgl. a. a. O. 144; vgl. Lk 15, 11-32; 18, 9-14. Jesus hat hier eben nur die innere Bekehrung als notwendig betont, also nur eine Seite des Heilswerkes, ohne indes die andere dadurch auszuschließen.

[7]) Neutestamentliche Theologie 76 A. 4.

[8]) Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für die Erlösung 372. Jesus konnte auch nach O. Holtzmann „recht wohl seinen Tod als heilbringend für seine Jünger bezeichnen; und es ist kein besonderer Ruhm dabei, wenn

treffende und durch nichts gerechtfertigte Abschwächung des in Mk 10, 45 ausgedrückten Gedankens, wenn Seeberg mit Hollmann die Wirkung des Todes Jesu bloß in „dem bußfertigen Glauben" seiner Anhänger erblicken will und die Idee der stellvertretenden Sühne abweist und nur dem Hebräerbrief diese Auffassung zuschreiben will [1]). Von diesem Standpunkte aus erscheint die Frage, inwiefern denn im Sinne Jesu sein Tod diese *μετάνοια* oder den bußfertigen Glauben bewirken soll, gar nicht so falsch, wie Hollmann meint [2]). Es ergibt sich aus ihr eben die Unmöglichkeit, für das so gestellte Problem eine annehmbare Lösung zu finden. Auch nach W. Beyschlag handelt es sich in Mk 10, 45 um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, und er verbindet damit auch, gemäß Jer 31, 31 ff., den Gedanken der Sündenvergebung [3]).

Am gründlichsten jedoch hat Cremer den *λύτρον*-Begriff untersucht. Er stellt vorerst fest, daß *λύτρον* die Übersetzung von כפר ist und nicht, wie Delitzsch annehmen möchte, von פדיון [4]). Es bezeichnet fast durchgängig das für Gefangene bezahlte Lösegeld; Ex 21, 30 ist כפר das Lösegeld, mit dem jemand sein eigenes Leben erkauft [5]). Zweck dieses Lösegeldes ist Befreiung von Strafe, Heimsuchung, wobei sich der Begriff mit dem der Sühne berührt, jedoch ohne den des Opfers einzuschließen, ja unter Ausschluß des Opfers [6]). *Λύτρον* bedeutet im Sprachgebrauch der Septuaginta das „Lösegeld, den Preis für die Freigebung Gefangener und Unfreier, für die Gott als Opfer verfallene Erstgeburt, sowie die Befreiung des dem Gerichte, der Strafe verfallenen Lebens" [7]). In der Profangräzität wird die Opfersühne gelegentlich durch

---

man den Worten des Paulus ein Mißtrauen entgegenbringt, dessen Gründe mehr in einer vorgefaßten Meinung als in bestimmten Tatsachen zu suchen sind". Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 99.

[1]) Vgl. a. a. O. 378. Nach Hollmann bringt Jesu Tod den Menschen Heil, rettet viele Seelen von dem Verderben und bewirkt die *μετάνοια*. A. a. O. 125.

[2]) A. a. O. 123.

[3]) Vgl. Leben Jesu II 304. An anderer Stelle aber läßt er Jesus seinen Opfertod „ganz allgemein menschlich und allgemein sittlich" fassen, vgl. 300. Was damit gemeint ist, erhellt nicht klar aus dieser Formulierung.

[4]) Biblisch-Theologisches Wörterbuch [9], Gotha 1902. כפר ist außer Is 43, 3; 5, 12, wo es durch *ἄλλαγμα* 1 Kg 12, 7, sowie Ps 49, 8, wo es mit *ἔξιλασμα*, und Spr 21, 18, wo es durch *περικάθαρμα* übersetzt ist, überall durch *λύτρον* wiedergegeben. פדוי Nm 3, 46 ff. (vgl. Nm 18, 15) steht für Lösegeld, das man für die Erstgeburt zahlt. גאלה Lv 25, 51-53 ist der Preis für die Befreiung aus dem Dienststande.

[5]) Vgl. a. a. O. 670. [6]) A. a. O. 671. [7]) Vgl. ebd.

λύτρον, λύσεις, λυτήριον charakterisiert. Plato, Rep. 2, 364, Soph. El. 447 ist es für gottesdienstliche, rituelle Sühne gebraucht. Der Begriff λύτρον schließt also den Gedanken der Opfersühne an und für sich nicht ein, aber auch nicht von vornherein aus, wie die Profangräzität zeigt. Welche Bedeutung es jeweils hat, kommt „ganz auf den Zusammenhang an, in welchem es steht“ [1]). Mk 10, 45 ist als λύτρον das in den Tod gegebene Leben des Herrn bezeichnet; damit ist der Begriff der Opfersühne von selbst gegeben. Jesu Tod ist ein Opfertod, weil er durch seine Hingabe in den Tod unsere Befreiung bewirken will, und zwar aus der Gerichtsverhaftung Mt 16, 26; Mk 8, 37 usw. [2]).

Es kann somit kein Zweifel bestehen, daß in Mk 10, 45 (Mt 20, 28) der Sühnopfertod Jesu zum Ausdruck gebracht wird. Das λύτρον im bildlichen Sinne zu fassen, wie O. Schmitz es möchte [3]), geht schon wegen des δοῦναι τὴν ψυχὴν ἀντὶ πολλῶν nicht an. Ebenso hinfällig sind die Deutungen H. Holtzmanns, der das λύτρον bloß auf das Recht Jesu, auf Grund seiner Aufopferung des Lebens von seinen Jüngern gleich aufopfernden Dienst der Bruderliebe als Grundgesetz des anbrechenden Gottesreiches zu fordern bezieht [4]), und Titius', der darin bloß die Befreiung vom Todesverderben mittelst der Einführung in das ewige Leben des Reiches Gottes erblicken will [5]). Jesus bezeichnet vielmehr, wie Barth ausführt, seinen Tod als das Mittel, wodurch vielen die Befreiung von der ἀπώλεια und ihrer Ursache, der Sündenschuld, geschenkt werde . . . sein Leben sollte ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν werden, ein Lösegeld nicht nur zugunsten vieler = ὑπέρ, sondern an Stelle vieler . . ., welche es nicht selber zu entrichten imstande waren“ [6]). Damit ist aber in unleugbarer Weise der Ge-

[1]) A. a. O. 672

[2]) Vgl. auch Grimm, Lex. Graeco-Latin. Ad verb. λύτρον: Pretium redemptionis; pro redimenda vita Ex 21, 30; Nm 35, 31 etc. ἀντὶ πολλῶν: Ad multos a peccatorum miseria et poenis servandos Mt 20, 28; Mk 10, 45. Vgl. Gesenius-Buhl, Hebräisches Wörterbuch כפר = Sühne- oder Lösegeld (λύτρον). Verweist auf Prd 6, 35; Ex 21, 30; Nm 35, 31. 32; Ex 30, 12: ונתנו איש כפר נפשו.

[3]) A. a. O. 99 ff. Auch Feine, Jesus Christus und Paulus (109), spricht von „Sühnopfertod“ Jesu.

[4]) Neutestamentliche Theologie I 295. Auch nach Schmiedel ist der Sühnegedanke auszuschließen. A. a. O. 137 ff. Vgl. Seeberg, Der Tod Jesu 378.

[5]) Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I 147 ff.

[6]) Die Hauptprobleme 192. Diese Äußerung Barths ist um so wertvoller, als er keiner dogmatischen Schule anzugehören erklärt. Vgl. a. a. O. V.

danke der stellvertretenden Genugtuung zum Ausdruck gebracht, und es hat keinen Sinn, ihm dadurch entgehen zu wollen, daß man darin nur eine „Strafübertragung“ sehen will [1]), als ob der Sühnegedanke damit ausgeschlossen wäre; ist ja der Tod Jesu „eine freiwillige Dahingabe“ [2]) seines Lebens. Die krampfhaften Anstrengungen, die man macht, um dem Sühnegedanken zu entgehen, sind ebenso nutzlos wie unbegreiflich [3]). Kähler hat in seiner umfangreichen Untersuchung über die Versöhnungslehre zutreffend bemerkt: Wenn man hier nicht „an die dem Juden geläufige Anschauung von der Sühne denken will, so heißt das den alten Grundsatz der Schriftauslegung ablehnen, daß die Schrift durch Vergleichung sich selbst auslegt“ [4]). Es offenbart sich nur allzu sehr die Absicht, einer ebenso unliebsamen wie unvermeidlichen Konsequenz zu entgehen, wenn z. B. Barth in dem gekreuzigten Heiland nicht die Sühne des blutigen Todes, sondern bloß das Opfer des „zerschlagenen Herzens“ [5]) sehen will. Die Erklärung A. Seebergs vollends, es sei „ein Zeichen feinen Taktes, wenn Frank trotz Anerkennung des Opfercharakters des Todes Christi denselben in seinem System der Wahrheit [3], § 201 doch ganz zurücktreten läßt“ [6]), muß in mehrfacher Beziehung das größte Befremden erregen. Auch H. Holtzmann schafft keine Tatsachen aus der Welt, wenn er die Äußerungen von B. Weiß über den Sühnegedanken [7]) als „modernste Vermittlungstheologie“ bezeichnet und beifügt: „Der abschüssige Weg, der damit betreten war und auf dem ihm z. B. Hoffmann p. 63 und Schwartzkopf p. 25 f. 35 noch mit Bedacht folgen, hat zu biblisch-theologischen Untersuchungen abschreckendster Art geführt, wie die von E. Cremer, Die Vergebung der Sünden durch Jesus 1895“ [8]).

---

[1]) Vgl. Barth, a. a. O. 5. [2]) Barth, a. a. O. 189.

[3]) Gerade hier drängt sich das von Götz (Die Abendmahlsfrage 109) gebrauchte Wort von den „seit der Reformation nie ganz erloschenen antikatholischen Absichten“ unwillkürlich auf.

[4]) Zur Lehre von der Versöhnung II 168.

[5]) A. a. O. 209. Ebenso will A. Seeberg, a. a. O. 371, die Sündenvergebung und Verinnerlichung an den Tod Jesu knüpfen, aber zugleich die Sühne ausschließen!

[6]) Der Tod Christi 378 A. 1.

[7]) Der Tod Jesu ist nach ihm „das letzte Mittel zur Rettung des Volkes, ja der ganzen Menschheit“, vermöge dessen „dies Gottesgericht“ über die Sünde zur Sühne aller Welt Sünden umschlagen sollte. Leben Jesu II 500; vgl. 462. 267. 269.

[8]) Neutestamentliche Theologie 301.

Der Sühnegedanke Mk 10, 45 ist also ebensowenig ein speziell paulinischer Gedanke als etwa die Jo 10, 15. 18 zugrunde liegende Anschauung [1]). Daraus ergibt sich aber für uns die wichtige Folgerung, daß jener Teil der Abendmahlsworte, welcher einen deutlichen Hinweis auf den Opfertod Christi enthält: *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Mt 26, 28 und Parall.; Lk 22, 19b: *Τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* 1 Kor 11, 24: *Τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* durchaus der Auffassung Jesu entspricht, und daher von diesem Standpunkt aus nicht das geringste gegen ihre Echtheit einzuwenden ist, wie denn auch der textkritische Befund einstimmig zu ihrem Gunsten spricht [2]).

Wellhausen findet allerdings auch das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδ.* Lk 22, 19b, wie das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bei Paulus (1 Kor 11, 24) „unsympathisch“ [3]), weil auch ihm das Ideal O. Schmitz' von der „völlig opferfreien Luft“ [4]) im Neuen Testament vorschwebt. Aber auch Baldensperger sieht in *ὑπὲρ πολλῶν ἐκχ.*, wie in dem *λύτρον*, den Sühnecharakter des Todes Jesu ausgesprochen [5]). Blutvergießen für Menschen mußte, bemerkt Barth, jeden Israeliten an die Sühnopfer des Alten Bundes erinnern. Der Sitz des Lebens war das Blut der Opfertiere, das von Gott selber angewiesene Sühnemittel für begangene Sünden Lv 17, 11 [6]). Selbst Eichhorn muß zugestehen, daß in dem *ὑπὲρ ὑμῶν κτλ.* ein Hinweis auf den Tod Jesu und das Sühnopfer enthalten ist [7]). Darüber

---

[1]) . . . *τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.*

[2]) Von verschiedener Seite hat man aus der Gethsemaneszene die Unmöglichkeit einer Beziehung auf den Tod Jesu und speziell den Heilscharakter erschließen wollen (vgl. Spitta, a. a. O. 284; Barbier, a. a. O. 137—138; W. Brandt, Eichhorn, Holsten usw.). Götz findet „ein solches Ringen auch mit dem als unvermeidlich erkannten Verhängnis echt menschlich“, 166; und H. Holtzmann hat hierzu ganz zutreffend bemerkt, daß ein Unterschied besteht zwischen dem sittlichen Willensentschluß selbst und der Aneignung aller seiner Konsequenzen. Neutestamentliche Theologie I 286. Im gleichen Sinne: Hollmann, a. a. O. 12; Schmiedel, a. a. O. 139; Grafe, a. a. O. 134; Haupt, a. a. O. 23.

[3]) Das Markus-Evangelium 120; vgl. Schmiedel, a. a. O. 139ff.

[4]) Die Opferanschauungen 300. Nach H. Holtzmann wären die Sühnegedanken in den Einsetzungsworten ebenfalls paulinisch. Neutestamentliche Theologie I 300ff.

[5]) Das Selbstbewußtsein Jesu 128. [6]) Die Hauptprobleme 195.

[7]) Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 20. Vgl. Lohmeyer, Diatheke 161.

herrscht im allgemeinen kein Zweifel, daß der Opfergedanke an diesen hier angedeuteten Stellen zum Ausdruck gebracht wird [1]). Bloß in dem Punkte besteht eine Verschiedenheit der Anschauungen, ob das ἐκχυννόμενον präsentisch zu fassen sei und damit auf den Opfercharakter der Eucharistie sich beziehe, oder ob es futurischen Sinn habe und auf den Kreuzestod Jesu hinweise. Renz [2]) möchte es in Rücksicht auf die Vulgata, die 1 Kor 11, 24 tradetur und Mt 26, 28 (vgl. Mk 14, 24) effundetur aufweist, futurisch deuten; ebenso Wieland, der sich hierbei hauptsächlich auf die Auffassung der alten Kirche, die Vulgata und die Kommentare des hl. Hieronymus stützt [3]). Dorsch dagegen, der zu dieser neuern Kontroverse ebenfalls Stellung genommen hat [4]), hält die Lesart traditur-effunditur für ursprünglich und beruft sich hierfür auf Pesch [5]). Rauschen jedoch gibt Wieland und Renz recht, weil die Itala zur Zeit Cyprians das Futur hatte [6]) und auch Hieronymus in seinen lateinischen Texten so gelesen habe [7]). Nun sprechen sich auch Wordworth-White [8]) für das Präsens effunditur usw. aus und nennen hierfür bei Mt 26, 28 die Kodizes AFHMOYad, während die Lesart effundetur nach ihnen vertreten wird von BCDEKQ Hieron. uett. plur. vg. usw. Mit dieser Gegenüberstellung ist nun die Sache allerdings noch nicht entschieden, mögen auch Wordworth-White die bessern Kodizes für ihre Lesart in Anspruch nehmen können. Auch das Zeugnis des Hieronymus ist hier von Bedeutung. Auf jeden Fall ist die Sache nicht ohne weiteres klar, wie Pohle annimmt, indem er die Präsensbedeutung als die allein richtige hinstellt [9]). Daß einzelne Handschriften das Futur gesetzt hätten, um

---

[1]) „Daß die Berichte des Paulus und Lukas den Herrn zum mindesten in der Kelchformel von seinem Tode reden lassen, bestreitet niemand." Götz, a. a. O. 148 A. 3. Auch bei Mt und Mk hält er dies für das „Natürlichste".

[2]) Die Geschichte des Meßopferbegriffes II, Freiburg 1901 und 1902.

[3]) Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909, 1 ff.

[4]) Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt, Innsbruck 1909, 208 ff.

[5]) Praelectiones dogmaticae II 2. 373 nr. 871.

[6]) V. Soden: Das lat. Neue Testament in Afrika. Texte und Untersuchungen XXXIII (Leipzig 1909) 420. 444.

[7]) Komment. in Mt (bei Migne 26, 195); in Epist. ad Cor. (bei Migne 30, 752).

[8]) Vgl. Wordworth-White: Novum testamentum z. d. Stelle. Vgl. Pölzl, Commentar zu den 4 hl. Evangelien 81 ff.

[9]) Vgl. Dogmatik III 333.

dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß das Abendmahlsopfer ein bloß relatives sei und ohne innerwesentlichen Bezug auf das Kreuzesopfer nicht bestehen könne, ist doch wenig wahrscheinlich, abgesehen davon, daß sie durch das Futur zugleich jede Beziehung auf das gegenwärtige Opfer aufgehoben hätten. Auch darin hat Pohle, wie Wieland geltend macht, durchaus unrecht, daß sich im Griechischen „kein Beispiel auftreiben“ [1]) lasse, wo das Partizip Präsens etwas Zukünftiges bezeichne, am allerwenigsten dann, wenn auch das verbum finitum im Präsens stehe, wie hier *τοῦτό ἐστιν . . . ἐκχ.* Wieland verweist u. a. auf Mt 26, 25 [2]); Jo 21, 20 [3]) 2 Kor 2, 15 [4]); 2 Petr 3, 11 [5]). Sodann ist zu beachten, daß das Partizip Futur als Ergänzung des Hauptverbums „selten und beinahe auf die Acta beschränkt“ [6]) ist und „dafür mehrfach“ „das Partizip Präsens steht“ [7]).

Ausschlaggebend ist für Pohle der Umstand, daß das *ἐκχ.* bei Lukas notwendig auf *ποτήριον* bezogen werden müsse, nicht auf *αἷμα*, sofern es am Kreuze vergossen wird. Rauschen will dies nicht gelten lassen und bezieht mit Schegg, Schanz, Meyer, Weiß das *ἐκχ.* auf *αἷμα* 1. weil „Blut vergießen“ ebenso geläufig sei als den „Becher vergießen“ [8]), 2. weil das *ἐκχ.* zu weit weg sei von *ποτήριον* und zu nahe an *αἷμα*, um nicht darauf bezogen zu werden, und 3. weil die adversativen Sätze oft im Nominativ stehen, statt im abhängigen Kasus [9]). Der Einwand Pohles, daß der Kelch des Blutes nicht am Kreuze vergossen worden sei, ist natürlich belanglos; denn auch 1 Kor 10, 16 wird man nicht be-

---

[1]) Vgl. ebd. [2]) *Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτόν.*

[3]) *Τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε.*

[4]) *Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολυμένοις.*

[5]) *Τούτων οὕτως πάντων λυομένων κτλ.*

[6]) Vgl. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch², Göttingen 1902, 270.

[7]) Vgl. ebd.; vgl. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, Berlin 1859. § 144. 10. Vgl. auch Zahn, Kommentar zu Mt zu dieser Stelle: *Ἐκχυννόμενον* ist „zeitloses Präsens“. Das Vergießen des Blutes ist regelmäßiger Ausdruck für gewaltsame Tötung. Gn 9, 6. 37. 22; Ps 79, 3 usw.

[8]) Zahn bemerkt (Komm. zu Mt l. c.), daß „Blut vergießen“ gleichbedeutend ist mit das „Leben lassen“. Vgl. O. Holtzmann, Ztschr. für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 93; vgl. S. 100.

[9]) „Von einem Vergießen oder Ausgießen des Blutes im Kelch, mit welchem Jesus symbolisch seinen Tod andeuten wollte, ist keine Rede.“ Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrh. der Kirche, Freiburg 1908, 78. Bezüglich dieses Punktes vgl. Pohle, Dogmatik III 334 f.

haupten, daß unter dem „Kelch der Segnung“ der Kelch statt des Inhaltes gemeint sei.

Es ergibt sich also vom rein philologischen Standpunkt aus keine Notwendigkeit, weder für die präsentische noch für die futurische Deutung. Die Beziehung auf das Kreuzesopfer scheint die natürlichere und näherliegende zu sein, ohne daß dadurch das gegenwärtige Opfer der Eucharistie ausgeschlossen wäre. Hätte Jesus das letztere speziell betonen wollen, würde er wohl statt von „vergießen“ eher von „opfern“ gesprochen haben. Es ist jedenfalls auch die Möglichkeit offen zu lassen, daß ein dogmatisches Interesse die Präsensform veranlaßt hat. Aber wie dem auch sei, für uns ist hier vor allem von Wert, daß in den Abendmahlsworten auch der Opfer- und Sühnegedanke zum Ausdruck kommt, der in der gleichen Linie liegt mit dem *λύτρον* Mk 10, 45. Und man kann die Opferidee nicht mit der Behauptung abweisen, es sei „befremdend, daß er (Jesus), der sonst allem Anschein nach immer die innere Verfassung und Gesinnung als die Hauptsache und als das allein Notwendige betont hat, sich gerade im entscheidendsten Augenblick mit so äußerlichen Vorstellungen, wie Opfer und Opferblut, beschäftigt und begnügt haben soll“ [1]). Dieser Einwand würde zutreffen, wenn es sich bloß um „Blutvergießen“ und dgl. handeln würde. Warum schließt aber Götz hier gerade die „innere Verfassung und Gesinnung“ aus, ohne welche das Opfer allerdings keinen Sinn gehabt hätte [2]), und warum richtet er den Vorwurf der Äußerlichkeit nicht auch gegen eine bloß „sinnbildliche“ Abendmahlshandlung [3])? Es hat daher keinen Sinn, was Götz meint, es müßte unserm religiösen Empfinden und Erkennen als „minderwertig“ erscheinen, wenn Jesus seinen Tod ein Opfer genannt hätte. Aber noch befremdender ist es, wenn er behauptet, es könnte Jesus „wissenschaftlich gesprochen“ im Abendmahl sehr wohl etwas gesagt haben, was nach unserm religiösen Empfinden nicht ganz auf der Höhe seines sonstigen religiösen Empfindens steht, oder uns nicht ganz zutreffend scheint“ [4]). Wenn aber sozusagen die

---

[1]) Götz, Die Abendmahlsfrage 168.

[2]) Vgl. Pell, Theologisch-praktische Monatschrift, Linz 1908, 641—675. Separat: Noch ein Lösungsversuch der Meßopferfrage, Passau 1908, 15; Hehn, a. a. O. 117.

[3]) Vgl. Götzens eigene Opferauffassung, a. a. O. 196 ff.

[4]) A. a. O. 172.

gesamte altchristliche Literatur [1]) und alle Evangelienberichte für einen Hinweis auf den Opfertod Jesu sprechen, wie Götz selber zugesteht, so sollte für ihn etwas anderes näher liegen, als für Jesus die Annahme einer „minderwertigen" Auffassung in Aussicht zu stellen. Anderseits kann aber auch Götz nicht umhin, wieder interessante Zugeständnisse an den Opferbegriff, speziell bezüglich des Abendmahles, zu machen. Er weist auf die in diesem Punkte zutage tretende Reaktion hin: Schon Georg Calixt [2]) hatte im Abendmahl ein Opfer im Sinne einer gottesdienstlichen Handlung erblickt; die Reformierten Stuckius und Molinäus faßten es als Opfermahl, und der Engländer Cudworth [3]) hat diesen Gedanken noch weiter entwickelt. Dessen Auffassung vom Abendmahl als eines symbolischen Epulum sacrificiale hat nach Götz in neuerer Zeit viele Anhänger gefunden. Götz selbst lehnt mit Schultzen [4]) eine bloß symbolische Opfermahlzeit ab, denn man kann, wie er zutreffend bemerkt, nicht von einem Opfermahl sprechen, wenn man nur die Sinnbilder eines Opfers ißt. „Neuerdings", führt Götz weiter aus, „glaubt allerdings auch eine Anzahl konfessionell ganz unbefangener Forscher, wenigstens im Neuen Testament ziemlich realistische Vorstellungen über das Abendmahl annehmen zu müssen" [5]), und er verweist hierbei auf

[1]) Götz findet den Opfercharakter ausgesprochen sehr wahrscheinlich in Hebr 13, 10, dann bestimmt in 1 Clem. 41, 1; 40, 2-3; 44. 4. Did. 14, 1-3; Ignatius, Trall. 7, 2; Ephes. 5, 2; Philad. 4 b, 427; Justin, Clem. Alex. Strom. I. 19, 96; IV. 14, 13; 25 (S. 163); VI. 7, 36; Tert., Adv. Marc. III; 22. IV. 1 etc. De orat. 28; Iren. „bestätigt das hohe Alter der Opferauffassung des Abendmahles auf das nachdrücklichste". Vgl. a. a. O. 204.

[2]) De sacrificio Christi semel oblato et initerabile 1644.

[3]) The true notion of the Lord's supper 1642.

[4]) „Zur Teilnahme am Segen des Opfers bedarf es des wirklichen Genusses von Opferfleisch; es kann nicht einfach etwas anders an die Stelle treten." Das Abendmahl 54. Einen eigentümlichen Opferbegriff vertritt L. Monod (Revue chrétienne 1893, 258—266). Das Opfer vollzieht sich nach ihm nicht etwa in der Konsekration, sondern in der lebendigen Persönlichkeit derjenigen, welche das Brot essen und den Wein trinken.

[5]) A. a. O. 183. Über die neueste von F. S. Renz und F. Wieland über diesen Punkt angeregte Kontroverse vgl. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten, Freiburg 1910, 60—91. Vgl. Renz, Der Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten 3 Jahrh., Paderborn 1892; Die Geschichte des Meßopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, 2. B. Freiburg 1901—1903; Wieland, Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie, München

eine Äußerung Eichhorns, daß sich „der bewundernswert unbefangene Rückert schon auf Grund eindringender Untersuchungen hierzu bei Paulus gedrängt gefühlt hatte“ [1]). Und Götz selber bemerkt hierzu, Rückert war „ehrlich und einsichtig genug, zuzugeben, daß, bloß auf den Wortlaut gesehen, auch durch die anderen neutestamentlichen Abendmahlstexte, nicht nur durch den Bericht des Paulus, eigentlich ein realistisches Verständnis gefordert werde“ [2]). Er hält zwar eine solche Auffassung für widersprechend mit Jesu Leben und Wollen. Einer ähnlichen Behauptung Holtzmanns [3]) gegenüber bemerkt er in seiner widerspruchsvollen Art, in der Annahme, so etwas sei schlechthin unmöglich, stecke jedenfalls noch ein „Stück rationalistischer Willkür“ [4]), und er fügt dem bei, daß der Ansicht der Katholiken, derzufolge es sich m Abendmahl um einen wirklichen Opferakt handle, trotz vielen Widerspruches doch von neuen Dogmenhistorikern wie Harnack, Loofs, Kattenbusch in dem Sinne weitgehende Zugeständnisse gemacht worden seien, daß eine solche Auffassung bei den Vätern vorhanden sei. Und Götz findet es mit Recht auffällig, daß eine solche Opfervorstellung bei den ältesten Vätern, wie Ignatius, Klemens Rom. Justin usw. sich finden soll, nicht aber im Neuen Testament [5]). Auch Gore tritt mit Keating dafür ein, daß die Eucharistie seit den ersten Tagen der Kirche als Opfer angesehen wurde [6]), und A. Andersen möchte das *ποιεῖτε* bei Paulus sowohl wie bei Justin mit „dies opfert“ wiedergeben [7]). Spitta

1906; Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909. Speziell gegen Wieland wandte sich E. Dorsch, Altar und Opfer, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 1908, 307—352; Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt, Innsbruck 1909. Eine positive Ausführung über diesen Punkt ist hier nicht beabsichtigt und würde viel zu viel Raum in Anspruch nehmen. Vgl. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III 315 ff., wo die einschlägige Literatur verzeichnet ist.

[1]) Eichhorn, Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 21. Patry findet es dagegen überflüssig, zu beweisen, daß der Opfercharakter den Evangelien wie auch Paulus fremd gewesen sei. Vgl. Revue Chrétienne 1909, 623.

[2]) A. a. O. 183. Vgl. Frankland, The early Eucharist 106 ff.

[3]) Handkommentar I, 1, 174. [4]) A. a. O. 184.

[5]) A. a. O. 184. Vgl. hierzu A. Deißmann, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1903, 193—212.

[6]) Ch. Gore, The Body of Christ, London 1901, 154. „There can be no question, that from the earliest days the Christian church thought of the eucharist as a sacrifice.“

[7]) Das Abendmahl 122. Götz verweist für die Deutung *ποιεῖν* = opfern auf Trid. XII. C. I; vgl. a. a. O. 193. Vgl. hierzu W. Koch, in: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1905, 237 ff.

dagegen meint, man könnte in den Worten *τὸ σῶμά μου* und *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* einen Hinweis auf eine Opfermahlzeit sehen, lehnt aber eine solche Annahme aus andern Gründen ab. Schultzen jedoch glaubt nach dem Vorbilde Kahnis in der Annahme eines Opfermahles den „Schlüssel" für das „Verständnis des Abendmahles" gefunden zu haben [1]), wiewohl seine für ein Opfermahl gemachten Voraussetzungen nicht zutreffend sind. Von einem Opfermahl im eigentlichen Sinne kann ja überhaupt nur auf Grund der katholischen Auffassung die Rede sein. Das Wertvolle der angedeuteten Zugeständnisse an den Opferbegriff aber liegt in der sich notwendig aufdrängenden Erkenntnis, daß der Opferbegriff in der schriftlich fixierten apostolischen Tradition unzweideutig ausgesprochen ist. Daß die „bisherige protestantische, wissenschaftliche Forschung" in dieser Beziehung, wie Götz gesteht, „merkwürdig blind gewesen" [2]) ist, haben wir keinen Grund zu bestreiten.

Das Vorausgehende gibt uns zugleich die Antwort auf die Frage, ob man mit Recht auch das Wort vom „Bundesblut" (*Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* Mk 14, 24 und Parall) als unecht erklärt hat [3]), weil es sich auf den Tod Jesu beziehe und ein solcher Hinweis mit der Gedankenwelt Jesu nicht in Zusammenhang gebracht werden könne. Spitta hat diese Worte nicht auf den Tod Christi, sondern auf den messianischen Bund der Endzeit gedeutet [4]). Ebenso ungerechtfertigt ist Joachims Anschauung, „Bund" sei ein Bund mit Jesus, der „Neue Bund" ein solcher mit Gott nach Jer 31, 31 ff. [5]). Nach Jülicher handelte es sich um Bun-

[1]) Siehe weiter unten; ebenso Hermann, Theologische Studien aus Würtemberg 1883, 72—77. J. G. Simpson in Hastings Dictionary of the Bible, a. v. Eucharist 245.

[2]) A. a. O. 185. Wenn Götz meint, die katholische Forschung sei bloß klüger in dem gewesen, daß sie die Opfervorstellung stets festgehalten habe, so scheint mir dies schon an sich ein bedeutendes Verdienst zu sein; daß sie aber sehr wenig Ersprießliches zur Sicherung der Opferauffassung getan habe, ist jedoch eine widerspruchsvolle Behauptung.

[3]) Vgl. J. Hoffmann, W. Brandt, Eichhorn, Götz, Hollmann usw. Über die Bedeutung des Begriffes *διαθήκη* vgl. J. Behm, Der Begriff der *Διαθήκη* im Neuen Testament, Naumburg a. d. S. 1912; Lohmeyer, Diatheke, Leipzig 1913; Dibelius, Das Abendmahl, Leipzig 1911.

[4]) Vgl. Einleitung. Götz bemerkt hierzu: „Spittas Deutung ist so wenig haltbar, daß jetzt niemand mehr für sie eintritt." A. a. O. 147.

[5]) So auch Réville, Les Origines, Revue de l'histoire des Religions LVII 27.

desblut im bloß bildlichen Sinne[1]), wie auch A. Brandt Jesus den Bund nicht mit Blut, sondern mit Wein oder Traubenblut schließen läßt[2]). Demgegenüber bemerkt Kähler ganz zutreffend, daß Jesu Worte ausdrücklich den zu begründenden Bund mit seinem Blute verknüpfen[3]). Heitmüller[4]) und Oskar Holtzmann[5]) betonen daher umsonst die „sprachliche Härte". Letzterer muß übrigens mit Rücksicht auf 1 Kor 9, 2; Jak 1, 3; 1 Petr 1, 7 zugeben, daß die schwerfällige Konstruktion keinen Beweis gegen ihre Echtheit bilden kann[6]). H. Holtzmann findet im Gegenteil, daß die Worte vom Bundesblut einen „festen Punkt"[7]) bilden und bezieht sie auf Ex 24, 8[8]). Auch Hollmann gibt zu, daß sie, wenn sie echt seien — woran nach dem Vorausgehenden nicht mehr gezweifelt werden kann —, sich fraglos auf das Bundesopfer beziehen, und zwar entweder im Sinne der Initiation eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses, ausgehend von Ex 24, 8, oder die Sühnopfervorstellung involvierend[9]). Ähnlich läßt Schwartzkopf durch das Selbstopfer Christi den Bund der Sündenvergebung und vollendeten Gottesgemeinschaft endgültig geschlossen und verbürgt sein, indem er mit Barth[10]) eine Beziehung zu dem bei Jer 31, 31 ff. verheißenen Bund voraussetzt[11]), und Schultzen er-

[1]) A. a. O. 240. F. Wellhausen, Das Evangelium Marci 120. Nach ihm hat Jesus schwerlich einen Bund schließen wollen.

[2]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1888, 32. Wein statt Blut vermindert nach ihm nicht etwa den Ernst und die Würde der Feier, sondern „steigert" sie „zu wahrem Ergriffen- und Erschüttertsein"!

[3]) Zur Lehre von der Versöhnung 182.

[4]) Heitmüller, Taufe und Abendmahl 54.

[5]) O. Holtzmann, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 102. Wrede (Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1900, 70) möchte für das „Bundesblut" einen spätern Ursprung annehmen.

[6]) Vgl. ebd. [7]) Neutestamentl. Theologie I 296.

[8]) So auch J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes I 391; Barth, Die Hauptprobleme 195; Beyschlag, Leben Jesu II[1] (1886) 428; O. Schmitz, Die Opferanschauungen 206. Diese Beziehung von Bundesblut auf Ex 24, 8 wird nach Götz (Abendmahlsfrage 139) „von den meisten Theologen gebilligt". Vgl. Encyclop. Biblica von Cheyne und Black II 1420 art. Eucharist.

[9]) Vgl. Die Bedeutung des Todes Jesu 151; vgl. R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken 52. Solche Tatsachen schafft man nicht mit dem Vorwurf dogmatischer Voreingenommenheit aus dem Wege.

[10]) l. c. Vgl. Bruce, Revue de l'histoire des Religions 1897, 213.

[11]) Ebenso Grafe (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 136): Jesus will seinen Jüngern durch die Abendmahlshandlung klar machen, daß er als Opfer für sie einen Bund mit Gott begründet, gemäß Jer 31, 31-33. Vgl. Seeberg, Das Abendmahl 21 f.

klärt den „Bund“ Mk 14, 24 identisch mit Jer 31, 31 ff.[1]). Auch nach Haupt konnte unter dem „Bundesblut“ nichts anderes gedacht werden als das vergossene Blut Christi, „welches in ähnlicher Weise sich als Initiation eines Bundes darstellt, wie Ex 24, 8 es geschehen ist“[2]), und Schmiedel betont noch besonders, nach den verschiedenen Gebräuchen bei der Bundesschließung Gn 7 f. 15, 10; Jer 34, 15. 18 f.; Gn 31, 46. 54; Ex 24, 11; 24, 4—8, sei das Gemeinsame, daß erst durch den Tod des Opfers der Bund unauflöslich wurde[3]). Endlich muß auch Eichhorn die genannten Beziehungen zugestehen. Jesus hat das Passahmahl für antiquiert und sich selbst als das Opfer des Neuen Bundes erklärt[4]).

Ist nun die Beziehung von *αἷμα τῆς διαθήκης* zu Ex 24, 8 sichergestellt, so ergibt sich daraus ein neuer Beweis für den Sühnopfercharakter des Todes Jesu. Durch den ziemlich allgemein zugegebenen Zusammenhang unserer Stelle mit Ex 24, 8 und Jer 31, 31 ff. ist aber auch die Echtheit des *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* gesichert oder wenigstens als durchaus möglich und im Sinne Jesu liegend erwiesen. Das vergossene Blut, bemerkt J. Weiß, ist Opferblut, und daß das Bundesopfer (2 Mos 24, 8) nicht nur Bundesschließung, sondern auch Sündenvergebung bewirkt, ist z. B. auch die Anschauung des Hebräerbriefes (9, 15 ff.)[5]).

Die Konjekturalkritik hat somit, wie sich aus dem Vorausgehenden in ganz evidenter Weise ergibt, durchaus mit Unrecht, sowohl die Hindeutungen Jesu auf seinen Opfer- und Sühnetod, wie auch die Bezeichnung seines Blutes als Bundesblut, das zur Vergebung der Sünden vergossen wird, aus den Einsetzungsworten eliminiert. Sie harmonieren vollständig mit Jesu Auffassung, wie er sie anderweitig zum Ausdruck gebracht hat.

---

[1]) Das Abendmahl 41 (gegen Spitta). Seyerlein, Das Abendmahl 140 f.

[2]) Die ursprüngliche Form 22; vgl. H. Holtzmann, Handkommentar des Neuen Testamentes I 278; C. v. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 575.

[3]) Protestantische Monatshefte 1899, 134.

[4]) Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 21.

[5]) Die Schriften des Neuen Testamentes 391.